

الخطاب المقاصدي
في الفكر العربي المعاصر

د. فهد بن محمد الخويطر

الخطاب المقاصدي

في الفكر العربي المعاصر


بسم الله الرحمن الرحيم

الخطاب المقاصدي

في الفكر العربي المعاصر

دراسة نقدية

د. فهد بن محمد الخويطر



الخطاب المقاصدي

في الفكر العربي المعاصر

د. فهد بن محمد الخويطر

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالَمين، والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعدُ:

فنظرًا إلى كثرة متغيِّرات العصر، وحركتها الموَّارة المتواصلة؛ احتاجت الساحة الشرعية والفكرية إلى تناول عددٍ من المجالات، بشيء من التجديد والمعاصرة. وقد كان موضوعُ المقاصد الشرعية مجالًا رحْبًا لرعاية هذا التجديد، وتحركتْ على الصعيدين الشرعي والفكري خطابات تحاول الاستعانة بهذه المقاصد الشرعية؛ باعتبارها مصدرًا للتراث الإسلامي، وإحدى أذرع الخطاب الأصولي التجديدي، وذلك بعرضها بأسلوب يناسب معطيات العصر.

ودخل في هذه المضمار عدد من الإسلاميين، والمفكرين العرب؛ للإسهام من خلاله للنهوض بالأمَّة، وأنتجت هذه الإسهامات والمشاركات نتاجًا شرعيًّا وفكريًّا؛ فأما النتاج الشرعي فقد كان في غالبه تأصيلًا لموضوع المقاصد، وأما النتاج الفكري فقد تناول في غالبه وضع هذه المقاصد في حيِّز التطبيق العملي، وأنزلها إلى أرض الواقع؛ مما جعله يشكِّل خطابًا مقاصديًّا يُمثِّل شريحةً كبيرةً في الساحة الفكرية العربية.

وفي هذه الرسالة قمت باستقراء هذا النتاج الفكري، وتحليل خطابه، ونقدِه نقدًا موضوعيًّا يُثبت ما أصاب فيه وما أخطأ ـ بحسَب اجتهادي ـ مع بيان الصواب.

حدود الموضوع:

حدود زمانية: وقد تحددت في المرحلة المعاصرة، والتي تقدَّر من بداية القرن الرابعَ عشرَ الهجري.

حدود موضوعية: وقد تحددت في إنتاج الخطاب المقاصدي الفكري، وخصصت الإنتاج الفكري؛ لإخراج الإنتاج الشرعي الصِّرف الذي لم يتناول أيًّا من قضايا الفكر، ولو بعلاقة غير مباشرة.

مع التركيز على الأفكار والممارسات، التي تخالف المنهجية الشرعية المتَّبعة لدى عامة المذاهب الشرعية، وبمعنًى آخر: التي تخالف السائد الشرعي منها، بحيث تَكون معالِم مميِّزةً ومبرِزة لخصائص هذا الخطاب.

فلن أذكر الأفكار الموافقة للسائد الشرعي التراثي منه والمعاصر؛ وذلك لعدم وجود جِدَّةٍ فيها، وحتى لا تكون الدراسة محلًّا للتَّكرار، وتوسيع الرصد؛ مما يشتِّت الموقف المركَّز، والذي يحاول أن يضع استجلاء معالم هذا الخطاب؛ ومن ثَمَّ الخروج بأوجه النقد الفعَّال له.

الدراسات السابقة:

أولًا: الدراسات المتخصصة في الخطاب المقاصدي:

١ ـ الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم؛ للدكتور الحسان الشهيد.

وهو أول الدراسات المفرَدة في دراسة الخطاب المقاصدي المعاصر صدورًا؛ فقد طُبع عام ٢٠١٣م، ضمن منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، ويقع في ٢٥٠ صفحة من القطع الصغير، واحتوى على ثلاثة أبواب:

الباب الأول: الخطاب المقاصدي المعاصر؛ مراجعة نقدية.

تكلم فيه عن مسائلَ مشكِلةٍ في الخطاب المقاصدي، منها عَلاقةُ المقاصد بالأصول، ومدى إمكانية انفصاله أو بقائه في علم الأصول.

الباب الثاني: دراسة مشاريعَ ورؤًى تجديدية.

وقد طرح فيه مشاريع طه عبدالرحمن، وطه العلواني، عبد المجيد النجار، وجمال الدين عطية، مع طرح عدد من الرؤى التجديدية، وذكَر علاقة المقاصد بالعلوم المعاصرة.

الباب الثالث: التجديد التشغيلي: المقدمات والإمكانات.

وفيه مجموعة من الرؤى التجديدية عند المؤلف فيما يَخصُّ تشغيل المقاصد وتفعيلَها على أرض الواقع.

وأما عن جوانب الاختلاف بين هذا الكتاب وبين الرسالة، فتتلخص في الآتي:

١ ـ لم يتناول الكتابُ الخطابَ الحَداثي كاملًا، مع أنَّ له خطابًا مقاصديًّا؛ بخلاف رسالتي، حيث أَفردت له فيها مباحثَ تعريفية وتحليلية ونقدية.

٢ ـ اقتصر الكتاب على ذكر أربع نظريات للمقاصد، ولم يتكلم عن السِّمات والأسس لعموم هذا الخطاب؛ مما فوَّت به شيئًا كثيرًا، وقد يكون غير مقصود لدى المؤلف؛ وفَّقه الله.

٣ ـ عدم استقصاء الكتاب لتفاصيل الخطاب المعاصر؛ مما جعل النقد غير متوجِّه إلى خطاب محدد بعينه، ولا إلى تطبيقات محددة.

وبعد شروعي في هذه الرسالة خرج كتاب ونُوقِشتْ رسالةٌ في هذا الموضوع، هما:

٢ ـ التوجُّه المقاصدي وأثره في الفكر الإسلامي المعاصر، لعارف المالكي.

وأصله رسالة ماجستير، مقدَّمة لقسم العقيدة في الجامعة الإسلامية، وقد طبعها مركز التأصيل للدراسات والبحوث عام ١٤٣٧هـ، وغالب مباحثها في العقيدة وأصول الفقه، وقد احتوت على أربعة أبواب:

الباب الأول: اعتبار فكر المقاصد في الشرع.

ذكَر فيه التعريفاتِ ونحوَها، ومجالات علم المقاصد، وأدلتَها، وطرُقَ استنباطها، وضوابطها.

الباب الثاني: منهج الاستدلال والفَهم في الفكر المقاصدي.

ذكر فيه منهج الاستدلال والترجيح، ومنهجَ الفهم والتأويل، والتوسع فيها كما في التفسير الإشاري والرمزي.

الباب الثالث: منهج الفكر المقاصدي في المسائل والأحكام.

تطرَّق فيه إلى مباحث التعليل، وأثر المقاصد في ثبوت الأحكام ونسخها، بالإضافة إلى الحديث عن مقاصد أفعال المكلفين، واعتبارها وما يترتب عليها.

الباب الرابع: الفكر المقاصدي في العقائد.

تكلَّم فيه عن المقاصد الكلية للعقيدة، والفكر المقاصدي عند المخالفين؛ كالصوفية، والعلمانيين، والكلام حول العلمانيين يُعَدُّ الموضع الوحيدَ الذي أَفرد له المؤلف الكلام على خطاب فكري معاصر، ومع ذلك فلم يتجاوز ٢٥ ورقة.

وأما عن جوانب الاختلاف بين هذا الكتاب وبين الرسالة، فتتلخص في الآتي:

١ ـ غالب مباحث الكتاب تأصيلية للمقاصد، وما يحتفُّ بها من مسائلَ أصوليةٍ وعقدية.

٢ ـ لم يتخصص في الجانب النقدي، ولا يوجد من ذلك إلا بقدر عُشر الكتاب تقريبًا.

٣ ـ لم يَخصَّ الكتابُ الاتجاهَ التنويري بمبحث خاص، من حيث العنايةُ والاستقصاء، وأما الخطاب المقاصدي العلماني فلم يُفرد له إلا مبحثًا صغيرًا.

٤ ـ لم يقصد المؤلف استقصاءَ التطبيقات المقاصدية المعاصرة لاستجلاء أُسُسِ هذه الخطابات، وسماتها، وتطبيقاتها.

وامتازت الرسالة عن هذا الكتاب بالنقاط التالية:

١ ـ التوسع في رصد عموم أفكار الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

٢ ـ استقصاء عموم الخطاب المقاصدي العربي المعاصر دون الاقتصار على اتجاهٍ فكري دون آخر.

٣ ـ تحليل الخطاب المقاصدي العربي في أسسه، وسماته، ومصادره؛ وهو ما لم يركِّز عليه الكتابان السابقان.

٤ ـ التعمق في نقد هذا الخطاب المقاصدي، والتوسع في ذلك.

٣ ـ الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسة وتقويم؛ للدكتور سعد العنزي.

وهي رسالة دكتوراه قُدِّمت لقسم أصول الفقه في الجامعة الإسلامية عام ١٤٣٥هـ، وقد بنى الباحث رسالته على تصنيف الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة وَفق ثلاثة اتجاهات؛ وهي: اتجاه الجمود على الظاهر، واتجاه الإغراق في المقاصد، واتجاه التوسط والاعتدال، وسار في المباحث والمسائل كافَّةً بِناءً على هذه القسمة، وقد طبع عام ١٤٣٨ه في دار طيبة الخضراء واشتملت رسالته على:

مجموعة من المباحث التمهيدية، وثلاثة أبواب:

الباب الأول: العَلاقة بين الاتجاهات المعاصرة والاتجاهات القديمة، وأسباب انحرافها في مقاصد الشريعة الإسلامية.

الباب الثاني: حقيقة الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، وأهمُّ ملامحها ومدارسها، والمؤلَّفات فيها.

الباب الثالث: موقف الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية من القضايا الكبرى في المقاصد.

وتختلف رسالتي عن هذه الرسالة في النقاط التالية:

١ ـ مجال بحث تلك الرسالة هو علم أصول الفقه، بينما رسالتي في

المجال الفكري للخطاب العربي؛ مما نتج عنه العنايةُ بتفاصيل الاتجاهات الفكرية.

٢ ـ القسمة الثلاثية التي التزم بها الباحث ـ وفَّقه الله ـ لا تستقيم في كل مبحث؛ فقد لا يكون في اتجاه التوسط أو في اتجاه الجمود خطابٌ محدد؛ مما اضطَر الباحثَ إلى التكلف في بعض النقولات أو تحليلها، وهذا ما حاولت عدم الوقوع فيه، فلم ألتزم هذه القسمة، وإنما صنَّفت الاتجاهاتِ بطريقة مختلفة أقربَ للموضوعية.

٣ ـ اتجاه التوسط في مقاصد الشريعة هو عبارة عن امتداد للمدرسة المقاصدية؛ فلا جديدَ يُرصَدُ ويُنقَد؛ بخلاف رسالتي التي ركَّزتْ على الخطابات التي خالفت المنهجية الشرعية مما سيكون في نقده إضافةٌ علمية.

٤ ـ على كثرة المصادر التي ذكرها الباحث ـ وفقه الله ـ في فهرس المراجع، فإنه قد فاته الكثير من مراجع الاتجاه التنويري، من ذلك على سبيل المثال: مطبوعاتُ مؤسسة الفرقان؛ فلم ينقُل عنها إلا من كتابين، وكذلك فاته النقل عن بعض البارزين في الخطاب المقاصدي المعاصر، مثل جاسر عودة، وله في هذا المجال عدة كتب، ومع ذا؛ فلم ينقل عنه إلا من كتاب واحد، وهذا لا يوضح الصورة الكلية التي يرغب الباحث في استجلائها، وأما رسالتي فقد حاولتِ استقصاء عامة الكتابات بحمد الله.

٥ ـ التَّكرار للفكرة نفسها في أكثرَ من موطن؛ مما أدى إلى تَكرار النُّقُول، وقد حاولت في رسالتي الابتعاد عن التَّكرار قدر الاستطاعة.

٦ ـ التشعب في المسائل الجزئية، وقد أورث ذلك التشتتَ؛ مما صعَّب على القارئ للرسالة الخروجَ بصورة كلية، ومن ذلك ذِكرُه للكثير من تفاصيل آراء الخطاب المقاصدي في مسائلَ لا تُعْنى بمقاصد الشريعة، مثل: (قضايا المرأة)؛ فقد وُجد فيها بعض التطبيقات المقاصدية، لكن لا يصل الأمر إلى أن يُكتب فيه ٤٣ صفحة مثلًا، وأما رسالتي فقد حاولت التركيز فيها على ما يدخل أصالة أو بعَلاقة قريبة بالمقاصد، وتركت ما عدا ذلك.

وهذا النقد لم يحُل بين استفادتي من هذه الرسالة في مباحثَ عدَّة.

ثانيًا: الدراسات غير المختصة بالمقاصد:

وقفت على ثلاث دراسات تحدثت عن المقاصد، وإن كانت غير مختصَّة فيها، وهي:

١ ـ **العلمانيون والقرآن الكريم**، د. أحمد بن إدريس الطعان، وهي رسالة دكتوراه من كلية الشريعة في جامعة دمشق، وطبعتها دار ابن حزم، وقد تناول الباحثُ المقاصدَ في مبحث استغرق قُرابةَ (٣٢) صفحة، بعنوان: (المدخل المقاصدي)؛ بصفته أحدَ المداخل للتاريخية.

٢ ـ **موقف الاتجاه العقلاني من النص الشرعي**، د. سعد بن بجاد العتيبي، وهي رسالة دكتوراه من كلية التربية، قسم التربية الإسلامية، بجامعة الملك سعود، من مطبوعات مركز الفكر المعاصر، وتناول الباحث فيها المصلحةَ في مبحث استغرق قرابة (٤٦) صفحة، بعنوان: (معارضة النص الشرعي بالمصلحة)، وذلك في فصل عقَده عن معارضة الاتجاه العقلاني للنص الشرعي.

٣ ـ **ظاهرة التأويل في الخطاب العربي المعاصر**، د. خالد بن عبد العزيز السيف، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى، من مطبوعات مركز تأصيل للدراسات والبحوث، وتناول الباحث فيها المقاصدَ في مبحث استغرق قُرابة (٣٠) صفحة، بعنوان: (نظرية المقاصد).

وبعد:

فإني أحمدُ الله ـ جل وعلا ـ على ما يسَّره من إنجاز؛ فله سبحانه الحمد والشكر باطنًا وظاهرًا، مِلءَ السموات، ومِلءَ الأرض، ومِلءَ ما بينهما، ومِلءَ ما شاء سبحانه من شيء بعدُ.

وإنَّ أحقَّ الناس بالدعاء والشكر بعد شُكر الله تعالى: والداي الكريمان؛ فهما اللذان تعاهدَا العبدَ الضعيف ـ مذ كان في المهد ـ بالتربية والتوجيه، والنصح والرعاية، والفضل ـ بعد الله ـ لهما في وصولي إلى هذا المقام؛ فأسأل الله تعالى أنْ يجزيهما عني خير الجزاء، وأنْ يُطيل بقاءهما على طاعته.

والشكر الجزيل للمشرف على هذه الرسالة؛ الأستاذ الدكتور: عبد الله بن محمد العمرو، على ما قدَّمه لي من توجيه وإرشاد، بخُلُق جمٍّ، وأدب رفيع، بل بعناية أَبويَّة، طيلة مدة البحث، مع بذْله لكل ما يجِدُ فيه نفعًا وفائدة لي من وقت وجهد؛ مما كان له أكبرُ الأثر في إنجاز هذه الرسالة، وخروجها على هذه الصورة؛ فأسأل الله تعالى أن يجزيه عني خير الجزاء.

والشكر أيضًا موصول إلى فضيلة المشرف المساعد؛ الأستاذ الدكتور: أحمد بن عبد الله الضويحي، الذي أفادني كثيرًا بتوجيهاته العِلمية الثمينة، التي ظهرتْ بصمتُها على البحث؛ فكَمْ من الأوراق التي كتبها بيده ـ وفَّقه الله ـ باقتراحات وتنبيهات نفيسة لم أجِدْها في كثير مما قرأت، ولا عند كثير ممن استشرت؛ فجزاه الله عني خير الجزاء وأوفاه.

والشكر لزوجتي التي تحملت انشغالي عنهم وانقطاعي للبحث، مع توفيرها سبل الراحة المعينة على البحث والتأليف؛ فأسال الله أن يجزيها عني خير الجزاء.

ولا يتوقف الشكر والدعاء على مَن ذكرت، بل هو متصل لكل مَن ساعدني في هذا البحث بقول، أو فعل، أو إشارة، أو إرشاد؛ فلهم جميعًا أقول: جزاكم الله عن أخيكم خيرًا.

وختامًا:

هذا جُهدُ المقلِّ؛ فما كان فيه من صواب فمن الله ـ جلَّ جلالُه ـ وحده، وما كان فيه من خطأ أو سهو أو نسيان، فمِن نفسي والشيطان.

والحمد لله أولًا وآخِرًا، ثم الصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه ومن بهديهم اقتدَى.

التمهيد

في هذا التمهيد عدةُ مباحثَ تمهِّد للقارئ الكريم مدخلًا لفَهم الخطاب المقاصدي العربي ونقدِه:

المبحث الأول: التعريف بعلم المقاصد الشرعية.

المبحث الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد.

المبحث الثالث: نشأة علم المقاصد.

المبحث الرابع: أقسام مقاصد الشريعة.

المبحث الخامس: مراتب مقاصد الشريعة.

المبحث السادس: ضوابط المقاصد وقواعدها.

المبحث السابع: طرُق الاستدلال على المقاصد.

المبحث الأول

التعريف بعِلم المقاصد الشرعية

مدخل:

إن عِلم المقاصد علمٌ دقيقٌ يحتاج إلى نخبة معينة من العلماء للتعامل معه، فضلًا عن أن يتعامل معه غيرهم؛ فهو علم نُخبويٌّ ـ إن صح الوصف ـ يدل على هذه النُّخبوية إحجامُ كثير من العلماء عن البحث فيه؛ لإدراكهم صعوبة هذا الفن؛ بل حتى من خاض غِمارَه أعرب عن تحذيره من تداوُل هذا الفن إلا من فئة خاصة من العلماء؛ حيث بيَّن تفاوتَهم في استيعابهم لعلم المقاصد على قدر ملَكاتهم وفُهومِهم، يقول ابن عاشور: «ليس كل مكلَّف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن معرفة مقاصد الشريعة **نوعٌ دقيق من أنواع العلم**؛ فحقُّ العاميِّ أن يَتلقى الشريعة من دون معرفة المقصد؛ لأنه لا يُحسِن ضبطه ولا تنزيله، ثم يُتوسَّعُ للناس في تعريفهم المقاصدَ بمقدار ازدياد حظِّهم من العلوم الشرعية؛ لئلا يضعوا ما يُلقَّنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعودَ بعكس المراد، وحقُّ العالِم فَهمُ المقاصد، والعلماء ـ كما قلنا ـ في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفُهوم»[(١)]

فهذا نصٌّ نفيس من ابن عاشور يمنع فيه غير المتخصص من الخوض في المقاصد؛ بل يبيِّن تفاوُتَ العلماء في فَهم المقاصد؛ فكيف بمن دونهم؟!

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٨٨).

أولًا: التعريف اللُّغوي:

المقاصد مفردها: مَقصَد، وهو مصدر ميميٌّ مأخوذ من الفعل قَصَدَ، مِن: قَصَدَ يَقصِدُ قَصدًا ومَقصَدًا.

والفعل (قَصَدَ) مرجِعُه إلى ثلاثة أصول ذكرها ابن فارس فقال:

«القاف والصاد والدال» أصولٌ ثلاثة، يدل أحدُها على إتيان شيء وأَمِّه، والآخرُ: على اكتِناز في الشيء.

فالأصل: قَصَدْتُه قَصدًا ومَقصَدًا. ومن الباب: أَقصَدَه السَّهمُ؛ إذا أصابه فقُتِل مكانَه، وكأنه قيل ذلك؛ لأنه لم يَحِدْ عنه. ومنه: أَقْصَدَتْه حيَّةٌ؛ إذا قتلَتْه.

والأصل الآخر: قصَدْتُ الشيءَ كسَرْتُه، والقِصْدة: القطعة من الشيء إذا تَكسَّر، والجمع: قِصَدٌ. [ومنه: قِصَدُ] الرِّماح. ورُمحٌ قَصِدٌ، وقد انقصَد.

والأصل الثالث: الناقة القَصِيدُ: المكتنزة الممتلئة لحمًا»[١]

وقال ابن جِنِّي: «أصل (ق ص د) وموقُعها في كلام العرب: الاعتزام، والتوجُّهُ، والنُّهود، والنهوض نحوَ الشيء؛ على اعتدال كان ذلك أو جَوْر.

وهذا أصلُه في الحقيقة، وإن كان قد يُخَصُّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون المَيل، ألا ترى أنك تَقصِدُ الجَورَ تارة كما تَقصِد العدلَ أخرى؟ فالاعتزام والتوجُّهُ شاملٌ لهما جميعًا»[٢]

فالمعنى الأصلي للقصد هو: الأَمُّ والتوجُّه[٣]، ومنه الحديث: (فكان رجُلٌ من المشركين إذا شاء أن يَقصِدَ إلى رجُل من المسلمين، قَصَدَ له فقتَلَه)[٤]

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (٥/ ٩٥).

(٢) تاج العروس، للزبيدي (٩/ ٣٦ ـ ٣٧).

(٣) انظر: تاج العروس، للزبيدي (٩/ ٣٦).

(٤) أخرجه مسلم (٩٧) من حديث جندب بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

وأما إطلاقات القصد فأشهرها:

الإطلاق الأول: استقامة الطريق، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩].

قال القُرْطُبي: «استقامة الطريق، يقال: قاصِدٌ؛ أي: يؤدِّي إلى المطلوب»[(١)]، وقال ابن عاشور: «والقصد: استقامة الطريق، وقع هنا وصْفًا للسبيل من قَبيل الوصف بالمصدر؛ لأنه يقال: طريق قاصِدٌ؛ أي: مستقيم»[(٢)].

الإطلاق الثاني: الاعتدال والوسطية، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩]، قال القُرطبي: «أي: توسَّطْ فيه، والقصد: ما بين الإسراع والبُطء؛ أي: لا تَدِبَّ دَبيبَ المتماوِتين، ولا تَثِبْ وثْبَ الشُّطَّار»[(٣)]، ومنه الحديث المرفوع: (**القَصْدَ القَصْدَ تَبْلُغُوا**)[(٤)].

الإطلاق الثالث: القُرب واليسر والسهولة، يقال: سفرٌ قاصِد؛ أي: قريب سهل، ومنه قولُه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة: ٤٢]؛ أي: موضعًا قريبًا سهلًا[(٥)].

وهذه الإطلاقات تَؤول إلى المعنى الأصلي، وهو الأَمُّ والتوجُّه، وقد أشار إلى هذا ابنُ جِنِّي في النقل القريب عنه؛ فالمعنى اللغوي للقصد في أصله: الأَمُّ والتوجُّه، وحتى يصل لوجهته يحتاج إلى أن يستقيم ليصلَ لِما توجَّه إليه، مع توسُّط في السير؛ لضمان الوصول[(٦)].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٠/ ٨١).

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور (١٣/ ٨٩).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٤/ ٧١). **والشُّطَّار**: جمْع شاطِر: وهو مَن أعيا أهله ومؤدبه خبثًا ومكرًا، مأخوذ مِن شَطَر عنهم، إذا نزَح مراغمًا، وقيل: إنه مُولَّد. تاج العروس، للزبيدي (١٢/ ١٧١).

(٤) أخرجه البخاري (٦٤٦٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، للطبري (٦/ ١٤١)، المعجم الوسيط (٢/ ٧٣٨).

(٦) ذكر طه عبد الرحمٰن: أنَّ «المقصد» لفظ مشترك بين معانٍ ثلاثة، وهي:

- **الأول**: يُستعمل الفعل «قصد» بمعنى هو ضد الفعل لغا يلغو؛ واختص بهذا المعنى باسم المقصود، فيقال: المقصود بالكلام ويراد به مدلول الكلام، والمقصد بمعنى المقصود هو: المضمون الدلالي.
- **الثاني**: يُستعمل الفعل «قصد» أيضًا بمعنى هو ضد الفعل سها يسهو، واختص المقصد بهذا المعنى باسم القصد، أو قل بإيجاز: إن المقصد بمعنى القصد، وهو: المضمون الشعوري، أو الإرادي. =

والعَلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحيِّ للقصد ظاهرة كلَّ الظهور، فمعنى التوجُّه والأَمِّ موجود للمقصد في معناه الاصطلاحي؛ حيث إن الشرع أَمَّ وتوجَّهَ إلى مقاصد الشريعة، وكذلك المجتهد يَؤمُّها ويَقصِدها.

ثانيًا: التعريف بمصطلح «المقاصد الشرعية»:

لم يتعرَّض العلماء السابقون إلى تعريف المقاصد، وإنْ بَحثوها وتناولوها بالدراسة والتحليل[1]؛ وربما يرجع ذلك إلى تعارُفهم على معناها المتداول بينهم، أو لأن «مبحث المقاصد الشرعيَّة وإن كان مُهمًّا ومُستحضَرًا عند علماء الأصول؛ فإنه لم يكن مبحثًا مفردًا ومستقلًّا ضمن مباحث علم أصول الفقه، شأنُه شأن باقي المفردات الأصولية الأخرى؛ مثل: مباحث الأوامر والنواهي، ومباحث العموم والخصوص وغيرها، وإنما كانت مقاصد الشريعة تُبْحَث تباعًا ضمن غيرها من المباحث الأصولية، لا سيما عند تحدُّث العلماء عن العلة في القياس الأصولي، وتعرُّضهم لمبحث المناسبة»[2]

ولم يوجد عندهم إلا إشاراتٌ عن موضوع المقاصد، لم تُصَغْ صياغة التعريفات المعهودة، من ذلك على سبيل المثال:

١ ـ قول الغزالي: «مقصود الشارع من الخَلق خمسةٌ: هو أن يحفظ عليهم دِينهم، ونفْسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالَهم؛ فكل ما تضمَّن حِفظَ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوِّت هذه الأصولَ فهو مفسدةٌ، ودفْعها مصلحةٌ»[3]

= • **الثالث**: يُستعمل الفعل «قصد» كذلك بمعنى هو ضد الفعل لها يلهو؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم الحكمة، أو قل: إن المقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي.
ويكون بذلك معنى الفعل «قصد» يأتي بعبارة: المقصود، أو القصد، أو المقصد، ويراد بالأول: حصول الفائدة، وبالثاني: حصول النية والتوجه، والخروج من النسيان، وبالثالث: تحصيل الغرض الصحيح. انظر: تجديد المنهج له (ص٩٨).

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي: حُجيته، ضوابطه، مجالاته، للخادمي (ص٤٧).

(٢) معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، د. أحسن لحساسنة (ص٣٥).

(٣) المستصفى في علم الأصول، الغزالي (١/ ٤١٧).

٢ ـ وقال الآمدي: «المقصود من شرع الحُكم إما جلْب مصلحة، أو دفْع مَضَرَّة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد؛ لتعالي الرَّب تعالى عن الضرر والانتفاع، وربما كان ذلك مقصودًا للعبد؛ لأنه ملائمٌ له، وموافِقٌ لنفسه»[1]

٣ ـ وقال القَرافي تعريفًا للمقاصد في أثناء كلامه عن انقسام الأحكام إلى قسمين؛ يقول: «الأحكام على قسمين: **مقاصد**، وهي المتضمِّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها. **ووسائل** وهي الطرق الـمُفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه»[2]

وكذا الإمام الشاطبي الذي أفرَد لها كتابًا خاصًّا ضِمن موافقاته؛ لم يضع لها تعريفًا محددًا موجزًا، إلا ما كان من حديثه حول المصالح، وأما المقاصد فكلامه يدور حول الحدود اللغوية لها، وحول درجات المقاصد ومستوياتها.

وعلى «الرغم من إفراده الجزءَ الثاني من كتابه للحديث عن المقاصد الشرعية، إلا أنه اهتمَّ ببَحْث مضامين مقاصد الشريعة دون التوقُّف عند معانيها اللغوية، أو التعرُّض لدلالاتها الاصطلاحية. حيث إن تجاوز المعاني اللغوية والدلالات الاصطلاحية سمة بارزة في التدوين الأصولي عند الإمام الشاطبي. ؛ ولهذا فمن أراد التعرُّف على تعريفات الشاطبي للمفردات الأصولية، فعليه أن يفتِّش عنها تفتيشًا»[3]

وأما المعاصرون فإنهم اعتَنَوا بتعريف المقاصد وتحديد مضمونها، بخلاف المتقدمين، فمن أوَّلهم الإمام الطاهر ابن عاشور الذي عرَّف المقاصد بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام التشريع»، ثَمَّ بيَّن ما يدخل في هذا التعريف فقال: «فيدخل

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمِدي (٣/ ٢٧١).

(٢) الفروق، القرافي (٢/ ٣٣).

(٣) معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، د. أحسن لحساسنة (ص٣٦).

في هذا أوصافُ التشريع، وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريعُ عن ملاحظتها، ويدخل في هذا، أيضًا معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظةً في سائر أنواع الحِكَم، ولكنها ملحوظةٌ في أنواعٍ كثيرة»[(١)]

وعرَّف علال الفاسي[(٢)] مقاصد الشريعة بأنها: «الغاية منها ـ أي: الشريعة ـ والأسرار التي وضعَها الشارع عند كل حُكْمٍ من أحكامها»[(٣)]

وعرَّفها د. الريسوني[(٤)] بقوله: «الغايات التي وُضِعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[(٥)]

وعرَّفها د. محمد اليوبي[(٦)]: «المعاني والحِكَم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا من أجل تحقيق مصالح العباد»[(٧)]

وعرَّفها د. الخادمي[(٨)]: «المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواءً أكانت تلك المعاني حِكَمًا جزئية أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[(٩)]

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (ص١٥٤).

(٢) **علَّال بن عبد الواحد الفاسي الفهري**، من كبار الخطباء والعلماء في المغرب، ولد سنة ١٣٢٦هـ، من آثاره: «النقد الذاتي»، و«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، توفي سنة ١٣٩٤هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٤/ ٢٤٦).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص٣).

(٤) **أحمد بن عبد السلام بن محمد الرَّيْسُوني**، وُلِدَ بشمال المغرب سنة ١٩٥٣م، من أشهر المعتنين المعاصرين بالمقاصد من مؤلفاته: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، و«نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية».

(٥) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٧).

(٦) **محمد بن سعد بن أحمد اليوبي**، نال درجة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة بعنوان: «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة» ورسالته مطبوعة، يعمل حاليًّا أستاذًا بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة.

(٧) مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (ص٣٧).

(٨) **نور الدين بن مختار الخادمي الفقيه التونسي**، وُلِدَ سنة ١٩٦٣م، تولى وزارة الأوقاف التونسية، من مؤلفاته: «المقاصد في المذهب المالكي»، و«الاجتهاد المقاصدي».

(٩) علم المقاصد الشرعية، د. نور الدين الخادمي (ص١٧).

وعرَّفها يوسف العالم[1]: «الغاية التي يَرمي إليها التشريعُ، والأسرار التي وضَعها الشارع الحكيم عند كل حُكم من الأحكام»[2]

وبعد إيراد هذه التعريفات فإن التعريف المختار لمقاصد الشريعة هو:

(المعاني والغايات التي راعاها الشارع في التشريع؛ لأجل تحقيق مصلحة العباد في الدارين)، وقد استبعدت مصطلح «الحكم»؛ لمحاولة عدم اختلاط معنى المقصد بالألفاظ الأخرى القريبة منه التي سيأتي بيانها في المبحث التالي.

---

(١) **يوسف حامد العالم**: ولد سنة ١٣٥٦هـ، من آثاره: «حكمة التشريع الإسلامي في تحريم الربا»، و«المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»، توفي سنة ١٤٠٩هـ. تنظر ترجمته: تكملة معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (ص٦٣٩).

(٢) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم (ص٨٣).

المبحث الثاني

الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد

تكمُن أهمية التعرف على الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد في أمرين:

الأول: فَهْم إطلاقات الخطاب المقاصدي، سواءً المتقدِّم أو المعاصر منه، والذي يُعبِّر عن مقاصد الشريعة بألفاظٍ أخرى بقَصْد الترادف بين الألفاظ أو بقصد التفريق بينها وبين مصطلح المقاصد لفروق يراها.

الثاني: معرفة الفروق بين هذه الألفاظ وبين مصطلح المقاصد، والتي قد يُغْفِلها أو يَجْهَلها المقاصديون المعاصرون؛ مما سبَّب لَبسًا وخلطًا سيتضح في المباحث القادمة؛ بإذن الله.

أولًا: الحِكمة:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الحكمة في الاصطلاح، فجعلها بعضهم مرادفة للمقصد الأعظم من التشريع، وهو (جلب الصلاح ودَرْء الفساد)، ومن هؤلاء: الرازي[1]، والطوفي[2]، والزركشي[3]، والكمال ابن الهمام[4]، ومن أشهر تعريفاتها على هذا الرأي تعريف الكمال ابن الهمام حيث عرَّفها بأنها: «جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها»[5]

---

(١) انظر: المحصول (٥/ ٢٨٧).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٢٧) (٣/ ٤٤٥).

(٣) انظر: البحر المحيط (٥/ ١٣٣).

(٤) انظر: التقرير والتحبير، لابن أمير حاج (٣/ ١٤١).

(٥) التقرير والتحبير، لابن أمير حاج (٣/ ١٤١).

وعبَّر عنها آخَرون بـ: «المعنى المناسب الذي قصَده الشارع من الحُكم»، أو «المعنى الذي لأجله صار الوصف علة»، ومن هؤلاء: السَّرْخَسي[1]، والآمدي[2]، والقَرافي[3]، وغيرهم، ومن أشهر تعريفاتهم ـ بناءً على هذا الرأي ـ؛ تعريف الآمدي حيث عرَّفها بأنها: «المعنى المقصود للشرع من إثبات حكم أو نفيه»[4].

العلاقة بين الحِكمة والمقصد:

من خلال تتبُّع عبارات علماء الأصول والمقاصد يمكن القول بأن أكثرهم لا يُفرِّق بين الحكمة والمقصد، فيعبِّر بأحد هذين المصطلحين عن الآخر؛ على اعتبار أن الحكمة هي الغاية من التعليل، والغاية من التعليل هي (جلب المصلحة، أو درء المفسدة)، ولذا كانت أغلب الحِكَم في باب القياس مقصدًا من مقاصد الشريعة العامة أو الخاصة.

مثال الحِكمة: «المسافر يترخَّص لعلة المشقة؛ لأن علة الرُّخْصة بالقصر وعدم الصوم هي السفر، والحكمة رَفْع المشقة؛ لأنها هي التي من أجلها صار السفر علةً للرخصة»[5].

لكنَّ المتأمل في بعض ما ذكره الأصوليون من الحِكَم في هذا الباب، يلاحظ أنهم قد يعبِّرون بها أحيانًا عن مجرد معنى مناسب مخيَّل للمجتهد، ومن ذلك جعلهم تشويش الذهن حكمة لتحريم قضاء القاضي وهو غضبان؛ فإنَّ التشويش مجرد معنى مناسب لجعل وصف الغضب علةً لمنع القضاء في هذه الحالة؛ لكون هذا المعنى يحقِّق المقصد الشرعي، وهو إقامة العدل ومنع الظلم.

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١٤٣).

(٢) انظر: الإحكام (٣/ ٢٣٠).

(٣) انظر: تنقيح الفصول (ص٤٢٦).

(٤) الإحكام (٣/ ٢٣٠).

(٥) مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي (ص٥٠).

قال الغزالي: «فإنَّا لا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيَّلة المناسبة؛ كقولنا في قوله ﷺ: (**لا يَقْضِي القاضِي وهُوَ غَضْبانُ**)[1] أنه إنما جعل الغضب سبب المنع؛ لأنه يُدهِش العقلَ ويمنع من استيفاء الفِكر، وذلك موجودٌ في الجوع المفرط والعطش المفرط والألم المبرِّح، فنقيسه عليه»[2]

ويرَى بعض الباحثين أنَّ بينهما فرقًا له أثره في مسألة التعليل؛ فالحِكمة مصلحة تترتب على الحُكم، أما المقصد فهو مصلحة أو مجموعة مصالح منصوصة من الشرع، أو يَغلِب على الظن عند المجتهد أنها مقصودة؛ فلولاها لَمَا شُرِع الحُكم أصلًا، ويُبنى على هذا التفريق اختلاف الحِكمة عن المقصد، أو قد تكون جزءًا منه، وقد تساويه[3]

ثانيًا: المعنى:

سبق تعريف ابن عاشور للمقاصد بأنها المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع، فهو في هذا التعريف جعَل مصطلح «المعنى» مرادفًا لمصطلح المقاصد.

كذلك «كان العلماء يطلقون أحيانًا لفظ المعاني ليدلوا بها على ما انطوت عليه الشريعة والأحكام من المصالح والمقاصد، لا سيما عند الفقهاء، فيقولون: شرع هذا الحُكم لهذا المعنى؛ أي: لهذا المقصد وهذه الغاية. كما أنهم يستعملون لفظ (المعنى) بدل لفظ (العلة)»[4]

---

(١) أخرجه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٦/١٧١٧) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٢) المستصفى (١/٣٣٠)، وانظر فيما يخص العَلاقة بين الحكمة والمقصَد: محاضرات في مقاصد الشريعة، أ. أحمد الضويحي (١٢ ـ ١٤)، طرُق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف أحمد محمد البدوي (ص٦٦)، والمقاصد الجزئية، لوصفي عاشور أبو زيد (ص٦٤)، ومنهج التعليل بالحكمة، لرائد نصري (ص٤٣)، نظريَّة المقاصد عند الشاطبي، للريسوني (ص٢١)، الاجتهاد المقاصدي: مجالاته وآفاته، للدكتور جاسر عودة ضمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم (ص١٧٥ ـ ١٧٦).

(٣) انظر: الاجتهاد المقاصدي: مجالاته وآفاته، للدكتور جاسر عودة ضمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم (ص١٧٥ ـ ١٧٦).

(٤) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف أحمد محمد البدوي (ص٦٧).

ثالثًا: العلة:

تعدَّدت مناهج الأصوليين في تعريف العلة لعدة اعتبارات[1]، ومن أحسن هذه التعريفات قولهم: «وصْفٌ ظاهر منضبط دلَّ الدليلُ على كونه مناطًا للحكم»[2]؛ كالسفر للترخُّص برُخَص السفر[3].

العلاقة بين العلة والمقصد:

دوران الأحكام حول الأوصاف الظاهرة يُعِين على الانضباط، ويُسهِّل معرفة الأحكام؛ بحيث تكون هذه الأوصاف الظاهرة علاماتٍ وأماراتٍ لهذه الحكم.

فمن الصعب أن يقال للناس مثلًا: متى أصابتكم المشقة فاقصروا وأفطروا وافعلوا الرُّخَص، وإنما وُضِعَ لهذه الحكمة ـ وهي المشقة ـ أوصافٌ ظاهرةٌ ومنضبطة؛ كالسفر والمرض، ونحو ذلك.

«فهذه الأوصاف ـ أو الأمارات ـ الظاهرة المنضبطة، يطلق عليها: العلل، أو الأسباب أحيانًا. بينما العلة الحقيقية، والسبب الحقيقي، هو مقصود الحكم وحكمته؛ من جلب مصلحة أو درء مفسدة، أو هما معًا، ولكنَّ الشارع يربط الأحكام بأمارات ظاهرة منضبطة؛ تجنبًا للميوعة والفوضى في التشريع.

على أن تلك الأمارات تكون متلازمة عادة مع المصالح أو المفاسد التي هي علة التشريع الحقيقية، أو باصطلاح القوم: تكون مَظنَّة لها»[4]

فالعلة أخصُّ من الحكمة، والحكمة أعمُّ وأشملُ منها، وقد تكون مقصدًا في الغالب، أو يكون المقصد أعمَّ وأشملَ منها أحيانًا، فهي دوائر

---

(١) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين للسعدي ص٦٧ ـ ١٠٢.

(٢) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ.د. عياض السلمي (ص١٤٦)، وانظر: أصول الفقه لعبد الوهاب خلَّاف (ص٦٥)، الوجيز في أصول الفقه، لعبد الكريم زيدان (ص٢٠٣)، تعليل الأحكام، لعادل الشويخ (ص١٧ ـ ٢٢)، المقاصد الجزئية، لوصفي عاشور أبو زيد (ص٨٠).

(٣) انظر: المراجع في الحاشية السابقة.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني (ص١٠).

ثلاث؛ العلة أصغرها، ثم تحويها دائرة الحكمة، ثم تحويهما دائرة المقصد.

وكما في المثال السابق، في مسألة تحريم قضاء القاضي الغضبان؛ فالعلة: الغضب، والحكمة: التشويش، والمقصد: العدل ومنع الظلم؛ فالعلة أمارة الحكم وعلامته، والمقصد هو غاية التشريع[(١)]

فالعلة لا تكون علةً إلا إذا اشتملت على المعنى المناسب لتشريع الحكم؛ ألا وهي الحكمة عند الأصوليين، والحكمة كما تَقَدَّمَ غالبًا ما تكون مرادفة للمقصد.

ولهذا فإن الأصوليين يفصِّلون القول في مقاصد الشريعة عند الكلام في مسلك المناسبة؛ وهو (الجمع بين الفرع والأصل بوصفٍ يغلب على الظن أنه يجلبُ الصلاح ويدرأ الفساد)[(٢)]، ومسلك المناسبة هذا هو أهم المسالك الاستنباطية التي تُعرَفُ بها العللُ.

بل إنَّ الشاطبي يجعل العلة مرادفةً للحكمة والمقصد، فيقول في تعريف العلة:

«وأما العلة، فالمراد بها: الحِكَم والمصالح التي تعلَّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علةٌ في إباحة القصر والفطر في السفر. والسفر هو السبب الموضوع سببًا للإباحة.

فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها - لا مَظنتها - كانت ظاهرةً أو غير ظاهرةٍ، منضبطةً أو غير منضبطةٍ.

وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: **(لا يَقْضِي القاضِي وهُوَ غَضْبانُ)**؛ فالغضب سببٌ، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة. على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما. ولا

---

(١) انظر: المقاصد الجزئية، لوصفي عاشور (ص٨٥).

(٢) انظر: إحكام الأحكام، للآمدي (٣/٣٨٨)، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، للسعدي (ص٣٩٢)، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، للشويخ (ص١٨٤). وسيأتي في الصفحة الآتية الكلام على المناسبة.

مشاحة في الاصطلاح»[1]

رابعًا: المناسبة:

للمناسبة ارتباط وثيق بالمقاصد من حيث المعنى المتقاربُ بينهما؛ فقد ربط ابن الحاجب في تعريفه للمناسبة بمقصود التشريع الذي لأجله شُرِعَ الحُكْمُ، فقال: «المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل للعقلاء من ترتيب الحُكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا؛ من حصول مصلحة أو دفع مفسدة»[2]

فالمناسبة إذن ملاءمة الوصف للحكم بحيث يلزم من ترتيب الحكم عليه تحقق مصلحة، أو دفع مفسدة، كما في الإسكار، فإنه مناسِبٌ للتحريم؛ لأنه يغطِّي العقل.

وحفظ العقل مصلحة، ودرء المفسدة متمحِّض في منع ما يزيل العقل المطلوب حفظه بتحريم تعاطي المسكرات[3]

ومما يبيِّن عَلاقة المناسبة بمقاصد الشريعة؛ قول الطوفي: «قد اختُلف في تعريف المناسب، واستقصاء القول فيه من المهمات؛ لأن عليه مدارَ الشريعة»[4]

وقال: «باب المناسبة وباب المصالح المرسلة واحدٌ؛ لأن المصلحة مضمون المناسب، والمناسب متضمن للمصلحة»[5]

فمن الحديث عن المناسب وحقيقته وأقسامه ومراتبه، بدأ التوسُّع والتأليف حول المقاصد، حتى صارت فنًّا مستقلًّا بالتأليف.

---

(١) الموافقات (١/ ٢٦٥).

(٢) بيان المختصَر، للأصفهاني (٣/ ٢٩)، وانظر: إحكام الأحكام، للآمدي (٣/ ٣٨٨)، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، للسعدي (ص٣٩٢)، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، للشويخ (ص١٨٤).

(٣) انظر: الوصف المناسب، أحمد الشنقيطي (ص١٦٤).

(٤) شرح مختصَر الروضة، الطوفي (٣/ ٣٨٢).

(٥) المصدر السابق (٣/ ٣٨٥).

خامسًا: المصلحة:

لفظ المصلحة هو من أكثر المصطلحات علاقةً بمصطلح المقاصد الشرعية، وخصوصًا عند متقدِّمي علماء المقاصد؛ بل تجد التعبير به عن معنى المقاصد أكثر من التعبير بمصطلح المقاصد.

والمراد بالمصلحة عندهم المصلحة الشرعية، وليس مطلق المصلحة التي قد يُراد بها مصالح الخلق والأفراح واللذات التي يسعون إلى جلبها.

قال الغزالي: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعةٍ أو دفعِ مَضَرَّة. ولسنا نعني به ذلك.

فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصِد الخَلْق، وصلاح الخَلْق في تحصيل مقاصدهم، لكنَّا نعني بالمصلحة: المحافظةَ على مقصود الشرع»[(١)]

ثم بيَّن ما الذي يشمله مقصودُ الشرع، فبدأ بتَعداد الكليات الخمس التي انعقد الإجماع على أنها الضروريات الخمس، والتي تحتلُّ المرتبة الأولى في المقاصد، فيقول: «ومقصود الشرع من الخَلْق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[(٢)]

فالمصلحة الشرعية مرادفةٌ للمقصد الشرعي؛ لأنَّ المقصود الأعظم للشارع هو جلب الصلاح ودَرْء الفساد، وأما المصلحة التي جعلها الأصوليون دليلًا من الأدلة المختلَف فيها وسموها «الاستصلاح» فليست مرادفة تمامًا للمقصد، وإنما هي الطريق إليه؛ ولذا عرف الطوفي المصلحة المرسلة بقوله: «هي السبب المؤدِّي إلى مقصود الشارع عبادةً أو عادة»[(٣)]؛ والسبب إلى

---

(١) المستصفى، الغزالي (١/ ٤١٦).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) التعيين في شرح الأربعين (ص٢٣٩).

المقصد يختلف عن المقصد نفسه؛ فالاستصلاح عملية اجتهادية قد يُصيب بها المجتهد مقصودَ الشارع، وقد لا يُصيبه[1]؛ لذا جعلوا من ضوابط المصلحة أن تكون ملائمةً لمقصود الشارع.

---

(١) للاستزادة في المصلحة انظر: بحث: فِقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، لحسين حامد حسان، وكتابه أيضًا: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للبوطي.

المبحث الثالث

نشأة علم المقاصد

المطلب الأول

مقاصد الشريعة في القرآن والسُّنَّة

أولًا: مقاصد الشريعة في القرآن الكريم:

لقد أَوْلى القرآن الكريم مقاصد الشريعة والمصالح للعباد اهتمامًا كبيرًا، وكان هذا في مواضع عديدة، منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٢ ـ قوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

٣ ـ قوله ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨].

٤ ـ قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

٥ ـ قوله ﷻ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [التوبة: ١٠٣].

٦ ـ وقال سبحانه في شأن بعثة الرسول ﷺ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

٧ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

ثانيًا: مقاصد الشريعة في السُّنَّة النبوية:

وكذلك الحال في السُّنَّة المطهرة؛ فقد كانت مقاصد الشريعة حاضرةً في تسبيب الأحكام وربطها بها، فمن ذلك:

١ ـ قوله ﷺ: **(فإنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ ولمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ)**[١]

٢ ـ قوله ﷺ: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)**[٢]

٣ ـ قوله ﷺ: **(يا مَعْشَرَ الشَّبابِ، مَنِ استَطاعَ مِنكُمُ الباءَةَ فلْيَتَزَوَّجْ؛ فإنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، ومَن لمْ يَستَطِعْ فعَلَيْهِ بالصَّوْمِ؛ فإنَّهُ لهُ وِجَاءٌ)**[٣]

---

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه (٢٢٠) و(٦١٢٨).

(٢) أخرجه أحمد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما (٢٨٦٥)، وأخرجه مِن حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: البيهقيُّ في معرفة السُّنن والآثار (٣٧٧٨)، وفي السُّنن الكبرى (١١٧١٨)، وأخرجه مالك مرسَلًا (٢٧٥٨)، والحاكم (٢٣٤٥) وصحَّحه، وحسَّنه النووي في الأربعين النوويَّة، وضعَّفه ابن حزم في المحلَّى (٧/ ٨٥)، وابن عبد البرِّ في التمهيد (٢٠/ ١٥٧)، وابن عبد الهادي في التنقيح (٣/ ٥٣٧)، وأعلَّ الحديث برواية الدراوردي وليس بالقوي، وبأن مالكًا أرسله عن عمرو بن يحيى، وروايةُ مالك أرجح كما قال ابن رجب في جامع العلوم والحِكَم (٢/ ٢١٣)، وانظر: الأربعين النووية وتتمَّتها روايةً ودراية، خالد الدبيخي (ص٢١٠).

(٣) أخرجه البخاري (٥٠٦٥)، ومسلم (١٤٠٠) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

المطلب الثاني

أوَّلُ مَن عبر مِن السلف بمصطلح المقاصد ونحوها

أولًا: مقاصد الشريعة عند الصحابة والتابعين:

لقد كان للمقاصد عند الصحابة ﷺ ومن بَعدهم من التابعين حضورٌ واضحٌ، وهو وإن لم يكن بشكل تأليف ـ وذلك لنُدْرة التأليف واقتصاره إن وُجِدَ على الكتب المسنَدة ـ فإنه مع ذلك متمثل في اجتهاداتهم وفتاويهم.

يقول عنهم الشاطبي: «الذين عرَفوا مقاصد الشريعة فحصَّلوها، وأسَّسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجِد في تحقيق مبادئها وغاياتها، وعُنوا بعد ذلك باطِّراح الآمال، وشَفعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسابقوا إلى الخيرات فسبَقوا، وسارعوا إلى الصالحات فما لُحقوا، إلى أن طلَع في آفاق بصائرهم شمسُ الفرقان، وأشرَق في قلوبهم نورُ الإيقان؛ فظهرت ينابيع الحِكَم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانوا أوَّلَ مَن قَرَعَ ذلك البابَ، فصاروا خاصةَ الخاصة ولُباب اللُّباب، ونجومًا يَهتدي بأنوارهم أولو الألباب؟! ﷺ وعن الذين خلفوهم قدوة للمقتدين، وأُسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين»[١]

فقد دَعَوْا إلى إعمال القياس والرأي والتعليل والتفاهم إلى الأعراف والمصالح، وتقرير كثير من الأحكام بموجبها ومقتضاها؛ قال الإمام أحمد: «الصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهورٌ عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم، ويتكلمون بالرأي، ويحتجّون بالقياس الصحيح»[٢]

ويذكر الإمام أحمد أن ذلك العمل بالرأي والقياس يُعَدُّ من قبيل العمل

---

(١) الموافقات (١/ ٧).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٢٨٥).

بالمقاصد، فيقول: «وهما من باب فهم مراد الشارع»[1]

«ويظهر هذا في تطبيقاتهم العملية التي نَظَّروا فيها للمقاصد والمصالح، مثل: جمع القرآن، وتقسيم الغنائم، وصلاة التراويح، والطلاق الثلاث، وتَضمين الصُّنَّاع، والاجتماع لصلاة التراويح، وعدم إقامة حدِّ السرقة عامَ المجاعة، وقتل الجماعة بالواحد، وتدوين الدواوين، ووضع السجلَّات، وغير ذلك»[2]

ثانيًا: العلماء بعد عصر التابعين (بداية عصر التأليف):

لا شكَّ أن علم المقاصد لم يبدأ التأليف فيه متأخرًا كما يَظنُّ بعض الباحثين؛ حيث إن بعض المتناولين للمقاصد من المعاصرين ظنُّوا أن الشاطبي هو أول مَن بدأ بذلك، ولكنَّ الواقع أن علم مقاصد الشريعة كان مستعملًا قبل الشاطبي بحِقَبٍ طويلة لفظًا ومضمونًا، ومن المهم أن يُعلَم أن غالب هذه المؤلفات المبكِّرة لم تكن بالمضمون الذي يتناوله الأصوليون في مباحث الحكمة والعلة والمقصد، وإنما هي في غالبها عن حكم التشريع عمومًا، وليست الحكم التي يُستفاد منها في مجال الاجتهاد، ولا مانع من وجود بعض الإضافات الأصولية العامة فيها.

ففي القرن الرابع كانت بداية الاهتمام بالمقاصد، ثم توالى بعد ذلك؛ كما هو عند الحكيم الترمذي، والماتريدي، وأبي بكر القفال الشاشي «القفال الكبير»، وأبي بكر الأبهري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، والإسنوي، وابن السبكي، وعز الدين بن عبد السلام، وابن تيمية.

ويرى الدكتور الريسوني أن الحكيم الترمذي هو أول مَن عبَّر بمصطلح

---

(١) المرجع السابق (١٩/ ٢٨٦).

(٢) علم المقاصد الشرعية، للخادمي (ص٥٤). وانظر: كتابه الاجتهاد المقاصدي؛ فقد ذكر جوانب عديدة لإعمال الصحابة مقاصد الشريعة الإسلامية (١/ ١٠١ ـ ١٠٩)، وانظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٢٠٣).

المقاصد في عنوان كتابه، وذلك في كتابه «الصلاة ومقاصدها»[(١)]

ومن هذه الجهود السابقة على سبيل المثال:

١ ـ أبو زيد البلخي عنده كتابان، الأول، سماه «مصالح الأبدان والأنفس» تحدَّث فيه عن المصلحة، ثم ذكَر تطبيقات في حفظ النفس والبدن، وهو مطبوع.

والثاني، لم يُعثر عليه، سماه «الإبانة عن علل الديانة»، ولعل عنوانه يُنْبئ عن موضوعه، وأنه في المجال العقدي، والله أعلم.

٢ ـ القفال الشاشي الكبير، كتب كتاب «محاسن الشريعة»، وهو مطبوع، وقد تناول فيه المقاصد العامة والخاصة على حسب أبواب الفقه.

٣ ـ أبو الحسن العامري، كتب كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» وهو مطبوع، وكتاب «الإبانة في علل الديانة» لكن لم يُعثَر عليه.

وإن كان بعض الباحثين يرى أن هذه المؤلفات لا تعدو أن تكون كتابات جزئية وتفصيلية لم تتطرق إلى المقاصد بعمومها وإجمالها، ويرى فريقٌ آخر أن هذه المقاصد والحِكَم الجزئية ما هي إلا جزء لا يتجزأ من بناء صرح المقاصد برُمَّته؛ بل هي البداية الفعلية له، حتى جاءت الكتابات المحررة بعد ذلك من كتابات الجويني ومن بعده كما سيأتي[(٢)]

وفي الحقيقة فإن هذا يوجد في كل فنّ يُبْتَدَأُ التأليف فيه؛ حيث إن عادة الكتابات الأولى تكون عبارة عن مباحث جزئية؛ لاعتباراتٍ كثيرة، منها ما يتعلق بحاجة أهل ذلك العصر، أو مدى الحاجة إلى فَصْله عن العلوم الإسلامية الأخرى مِن عدمه.

---

(١) انظر: البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوُّره ومستقبله، للدكتور أحمد الريسوني ضِمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، من إصدار مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م (ص١٩٣).

(٢) انظر: المقاصد وعلم الأصول: قراءة في النسَق المعرفي، د. معتز الخطيب (ص٥٤) ضمن مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومَي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

وما ذُكِرَ فيما سبَق هو السائد على الكتابات التي كُتِبَت حول أولِ مَن تكلم في المقاصد، إلا أن للدكتور أحمد وفاق بن مختار[(١)] رأيًا آخر؛ حيث يرى أن شيخ الأصوليين الإمام الشافعي، هو أول من ذكَر مصطلح المقاصد، مستدلًّا بما نقله عنه الإمام الجويني؛ حيث نقل في كتابه (البرهان) عن الإمام الشافعي كلامًا حول تقاسيم العلل والأصول، وردّه على مَن ينكر قصد تخصيص لفظ التكبير في الإحرام في الصلاة؛ حيث يقول الإمام الجويني:

«قال الشافعي ﵁، في مجاري كلامه في رُتَب النظر: «مَن قال: لا غرض للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه، ولا غرض لصحبه ومن بعدهم من نَقَلَة الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور، واعتقاب الدهور قولًا وعملًا، وتناوله الخلف عن السلف، حتى لو فرض عقد الصلاة بغيره، لَعُدَّ نُكْرًا، وحُسِب هُجْرًا، فمَن قال ـ والحالة هذه ـ: لا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمرٌ وِفاقي؛ فقد نادى على نفسه بالجهل **بمقصد الشريعة**، وقضايا **مقاصد المخاطبين**، فيما يؤمَرون به ويُنهَوْن عنه. ولو كان غير التكبير كالتكبير، لكان ذكرُ الشارع التكبير كلامًا عريًّا عن التحصيل، نازلًا منزلةَ قول القائل ابتداءً: أَيحرُمُ على الجُنُب سورةُ آل عمران؟ مع القطع بأن غيرها من السور بمثابتها، ولا يَنطِقُ المبتدئ بها إلا ويَبِين لَغْوُه على عمدٍ إن لم يكن ساهيًا»[(٢)]

وقد صرَّح إمام الحرمين على أنَّ هذا الكلام من نصِّ الإمام الشافعي، وأنه ليس مستنبَطًا من نصوصه[(٣)]

ثم يقول بعد نقله بعضَ النصوص التي تُثبِت أسبقية الشافعي بمصطلح

---

(١) **أحمد وفاق بن مختار**: باحث ماليزي ولد سنة ١٣٩٩هـ، حصل على دكتوراه مقاصد الشريعة، بجامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب بمكناس، المغرب، من مؤلَّفاته: «الفكر المقاصدي عند الإمام الشافعي»، و«قواعد المقاصد في الحسبة».

(٢) البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني (٤/ ٦٢٤).

(٣) انظر: مصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، د. أحمد وفاق بن مختار (ص٢٥٧)، ضمن مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمَتها الرابطة المحمدية للعلماء يومَي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

المقاصد: «فهذه النصوص كلُّها تدلُّ على أن مصطلح «مقاصد الشريعة» كان متداوَلًا في كتب الإمام الشافعي الأصولية عامة والرسالة القديمة خاصة، ولا يَبعُد الجزمُ بأن الإمام الشافعي ذكر بعض مسائلِ مقاصدِ الشريعة في رسالته القديمة؛ وخاصَّةً عند ترتيب الأدلة؛ كما صرَّح به إمام الحرمين»[(١)]

---

(١) المرجع السابق (ص٢٥٨)، وانظر: بحث: المقاصد قبل الشاطبي، قراءة في التراث الفقهي، لمحمد كمال الدين إمام.

المطلب الثالث

أبرز أعلام المقاصد

كان رُوَّاد التأليف في مقاصد الشريعة هم أول مَن حرَّر وفرَز وقسَّم كثيرًا من مباحثه؛ فهم صاغوا ـ أو ساعدوا في صياغة ـ مسائله، وأقاموا عددًا مِن أعمدته التي قام عليها، وتبلورت كثيرٌ من ملامحه بعد ذلك؛ معتمدةً على هذه الجهود.

وما كان هذا ليحصل إلا بشكل متدرجٍ؛ فالفكر المقاصدي ـ كغيره ـ بدأ ونشأ وتطوَّر عبر سلسلة طويلة من جهودٍ العلماء وآرائهم وكتاباتهم، ولا حصر لمراحل هذه الجهود وامتداداتها الفكرية والمذهبية والزمانية والمكانية.

لقد كانت الجهود كثيرةً، ومن ساهموا فيها كثرًا، وكان من أبرزهم:

أولًا: إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجوَيني؛ فقد كان دوره بارزًا في عدة جوانب منها:

١ ـ أشار إلى تقسيم المقاصد؛ حيث قسَّمها إلى خمسة أقسام، آلَتْ عند مَن أتى بعده إلى القسمة الثلاثية المشهورة (ضروريات وحاجيات وتحسينيات)[(١)]

٢ ـ نبَّه على بعض الضروريات فقال: «وبالجملة **الدم معصوم** بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، **والفروج معصومة** بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، **والأموال معصومة** عن السراق بالقطع»[(٢)]

ثانيًا: الإمام الغزالي؛ فقد تطرَّق للمقاصد في أبرز كتبه وهي: «المنخول»، و«أساس القياس»، و«المستصفى»، و«شفاء الغليل»، وكان هذا الأخير هو أبرزها وأكثرَها ذكرًا للمقاصد، ومما ذكر فيه:

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني (٢/٦٠٢) وما بعدها.

(٢) المرجع السابق (٢/٧٤٧)، وانظر: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية، هشام بن سعيد أزهر.

١ ـ مسالك العلة، وخصوصًا مسلك المناسبة.

٢ ـ تعريف المقاصد وتقسيمها.

٣ ـ الضروريات الخمس.

٤ ـ المراتب الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات).

٥ ـ موضوع التعليل مفهومًا وأقسامًا وآثارًا، وقد أسهب فيه[(١)]

ثالثًا: الإمام العز بن عبد السلام؛ وما صدَر عن هذا الإمام يُمَثِّل منعطفًا قويًّا في مجال المقاصد والمصالح؛ حيث أفرد ذلك بعدة مؤلفات، أهمها كتاب «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، والمسمى «القواعد الكبرى»، وكتاب «مختصر الفوائد في أحكام المقاصد» المعروف بـ«القواعد الصغرى»، إضافةً إلى عدة رسائل، مثل رسالة مقاصد الصلاة، ورسالة مقاصد الصوم.

وأبرز جوانب الفكر المقاصدي عند العز بن عبد السلام:

١ ـ عنايته بتعريف المصالح[(٢)]

٢ ـ أسهب كثيرًا في التقسيمات للمقاصد؛ الضروري منها والحاجي والدنيوي والأخروي وغيرها[(٣)]

٣ ـ أبدع في ذكر المقارنات بين المصالح والمفاسد المتعارضة، والترجيح بينها[(٤)]

٤ ـ ذكر أمثلة كثيرة على المقاصد الجزئية[(٥)]

رابعًا: شيخ الإسلام ابن تيمية؛ وكان لهذا الإمام مشاركة فاعلة في

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم، مجموعة بحوث، ومنها: بحث د. جاسر عودة (ص٢١) بعنوان: تاريخ تطوُّر علم المقاصد، وانظر: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، لمحمد عبدو.

(٢) انظر: قواعد الأحكام (١/ ٤، ٤٧، ٥٠، ١٠٤، ١٠٧) وغيرها من المواضع.

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤) وغيرها من المواضع.

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٧).

(٥) انظر: مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، لعمر صالح عمر.

تحرير كثير من العلوم، وتنقيحها من الشوائب، وفي موضوع المقاصد كان له عدة إضافات:

١ ـ تنبيهه على مقاصد العبادات القلبية، فهي الأساس عنده، وعدم الانشغال بمقاصد الجوارح عنها.

٢ ـ ربطه الاجتهاد بالنظر إلى المصالح الثابتة بالأدلة الشرعية، وترك المصالح المتوهمة.

٣ ـ تحريره لمبدأ التعليل، وبيان تعليل العبادات.

٤ ـ استعماله الاستقراء لاستنتاج المصالح والمقاصد الشرعية.

٥ ـ دراسة علاقة المقاصد بالأدلة الشرعية.

٦ ـ اهتمَّ ابن تيمية بالجانب التطبيقي أكثر من الجانب النظري، وهذا يتجلَّى في تطبيقه في المسائل الاجتهادية التي يستحضر فيها دائمًا معاني المصالح والمفاسد[1].

خامسًا: ابن القيم، ومع كونه متابعًا لشيخه ابن تيمية، فإنه كان له جهود كبيرة، وأفرد ذلك بمؤلفات، وإن لم تكن بمسمى المقاصد، ولكنها تخدمها من جهة أخرى، من ذلك:

١ ـ اهتمامه بالتعليل ومناقشة منكريه؛ كما في كتابه «شفاء العليل».

٢ ـ الاعتناء بأسرار الشريعة؛ كما في كتابه «مفتاح دار السعادة».

٣ ـ أسهب وحرَّر في سد الذرائع والحِيَل؛ كما في كتابه «إعلام الموقعين».

٤ ـ عنايته ببيان مقاصد المكلفين؛ كما في كتابه «إعلام الموقعين» أيضًا[2].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ليوسف البدوي، مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية، لماجد العسكر.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية، لسميح الجندي، وبحث: منهج ابن القيم في التعرف على المقاصد وإعمالها من خلال كتابه أعلام الموقعين، لعبد الوهاب الرسيني.

سادسًا: أبو إسحاق الشاطبي، وقد دارَ فلك المقاصد عليه من بعده حتى كاد يكون الشاطبي ومقاصد الشريعة من الألفاظ المترادفة، وخصوصًا في الآونة الأخيرة، ونظرًا لكثرة اجتهادات الشاطبي وجهوده، والنقاش حولها في هذا الكتاب؛ فسيُكْتَفى بما ذُكِرَ في موضعه؛ طلبًا للاختصار وبُعدًا عن التكرار.

سابعًا: محمد الطاهر بن عاشور، والذي تكلَّم عن المقاصد في عدد من كتبه؛ حيث إن قضية المقاصد كانت تؤرِّقه كثيرًا، وقد خصَّص للمقاصد كتابه المشهور «مقاصد الشريعة الإسلامية»، والذي تكلم فيه عن إثبات المقاصد وأهميتها، وتكلم عن مقاصد التشريع العامة، وأضاف مقصدي السماحة والمساواة، وتكلَّم عن مقاصد التشريع الخاصة بالمعاملات.

ويمكن تلخيص أبرز إسهامات ابن عاشور المقاصدية فيما يأتي:

١ ـ بيانه المقاصد الخاصة والعامة[(١)]

٢ ـ اعتنى بمسألة التعليل[(٢)]

٣ ـ اهتم بذكر المصالح والمفاسد، وبيان أقسامها، والترجيح بينها[(٣)]

٤ ـ تعرَّض إلى مسالك كشف المقاصد[(٤)]

٥ ـ اعتنى بالوسائل وأنواعها وأحكامها[(٥)]

٦ ـ توظيف المقاصد في عملية الاجتهاد[(٦)]

فمن خلال التوقف عند هؤلاء الأعلام السبعة، مع الالتفات إلى مَن سبقوهم ومَن لحقوهم، يتضح أهم المحطات في نشأة الفكر المقاصدي وتطوُّره.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٢٤٩، ٤١١).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢٣٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٢٧٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص١٨٩).

(٥) انظر: المرجع السابق (ص٤١٥).

(٦) انظر: المرجع السابق (ص٤٠٧). للاستزادة انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، للحسني، مقاصد الشريعة عند الطاهر ابن عاشور، مجموعة بحوث من مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

المبحث الرابع

أقسام مقاصد الشريعة

قسَّم العلماء المقاصد الشرعية بعدة اعتبارات، من أشهرها:

المطلب الأول

أقسام المقاصد الشرعية باعتبار المصالح التي جاءت الشريعة برعايتها

تنقسم مقاصد الشريعة باعتبار المصالح التي جاءت بحفظها، أو باعتبار رُتَب المصالح إلى ثلاثة أقسام:

مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجيَّة، ومقاصد تحسينية، ويلتحق بهذه الثلاثة المقاصد التكميلية. وتفصيلها على الوجه الآتي:

أولًا: الضروريات:

وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل[(١)]

تعريفها:

عرَّفها الشاطبي بما: «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فُقدت لم تَجرِ مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[(٢)]

---

(١) انظر: المستصفى، الغزالي (ص١٧١).

(٢) الموافقات (٢/١٧).

وعُرِّفت بعدة تعريفات لدى المعاصرين، من أهمها:

عرَّفها ابن عاشور بقوله: «هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها؛ بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ»(١)

وعرَّفها الريسوني بقوله: «هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، ويترتب على فقدانها اختلافٌ وفسادٌ كبير في الدنيا والآخرة»(٢)

وهذه الضروريات تُسمَّى (المقاصد الخمسة)، وتسمى أيضًا (الكليات).

ومن الأدلة التي اشتملت على هذه الضرورات قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٣].

فقد اشتملت هذه الآيات الكريمة على العناية بالضروريات، وبيان ذلك كالتالي:

١ ـ ورد فيها **حفظ الدين**، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (ص٣٠٠).

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني (ص١٤٥)، وانظر إلى تعريفها عند الخادمي في كتابه: الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته (١/ ٥٣)، واليوبي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (ص١٨٢)، ومحمد بكر إسماعيل في كتابه مقاصد الشريعة تأصيلًا وتفعيلًا (ص٢٦٧)، ويوسف أحمد بدوي في كتابه مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص١٢٦)، وحمادي العبيدي في كتابه الشاطبي ومقاصد الشريعة (ص١٢٠)، وقد ناقش عددًا من القضايا التي تمسُّ الضروريات في تعريفها، د. عراك جبر شلال في كتابه إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة (ص٣٤٩ ـ ٣٨٤).

شَيْـًٔا﴾، وفي قوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾؛ لأنه لا يستقيم دين مع الشرك بالله تعالى؛ فأمر سبحانه عباده أن يوحِّدوه بالعبادة.

٢ ـ ورد **حفظ النفس** في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾.

٣ ـ ورد **حفظ النسل** في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾، ومن أعظم الفواحش الزنا، الذي وصفه الله تعالى في آية أخرى بأنه فاحشة؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢]. ويدخل في هذا حفظ العرض أيضًا.

٤ ـ ورد **حفظ المال** في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ﴾.

٥ ـ وأما **حفظ العقل** فموجود ضمنًا في الآية؛ لأن التكليف بهذه الأمور لا يكون إلا لمن سلم عقله، ولا يقوم بها فاسدُ العقل، ويُستدل له أيضًا من قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١][(١)]

حصر الضروريات بالخمس:

على شهرة التقسيم الخماسي للكليات والتقسيم الثلاثي لمراتب المقاصد، فإنه منذ زمن بعيد وهذا التقسيم يتعرَّض للنقد والمطارحة، أما الانتقادات والاستدراكات القديمة فهي قليلة معدودة، منها؛ إضافة مقصد حفظ العرض عند القرافي[(٢)] وابن السبكي[(٣)]، وإضافة العبادات الظاهرة والباطنة، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض؛ كما عند ابن تيمية[(٤)]، وتقسيم المصالح الشرعية إلى خمسة أقسام، وجعل الكليات الخمس قسمًا واحدًا من هذه

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي (ص١٨١ ـ ١٨٢).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٣٩١).

(٣) انظر: جمع الجوامع، لابن السبكي (ص٤١٨).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٣٢/٢٣٣ ـ ٢٣٤)، وإنْ كان هناك منازَعة في هذه الإضافة: هل أراد الإضافة على المقاصد المعروفة أم لا؟ وسيأتي الكلام عنها.

الخمسة كابن فرحون[1]، لكن الأكثر لم يعدوها من الضروريات، وإنما جعلوها من الحاجيات، وهذا ما استقر عليه عرف أكثر علماء المقاصد.

ثانيًا: الحاجيات:

عرَّفها الشاطبي بقوله: «فمعناها أنها مفتقر إليها؛ من حيث التوسعةُ ورفعُ الضيق المؤدي إلى الحرج والـمشقة اللاحقة بفوت المطلوب.

فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرجُ والـمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقَّع في المصالح العامة»[2]

وعرِّفت بعدة تعريفات لدى المعاصرين من أهمها:

عرَّفها ابن عاشور بقوله: «ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها، على وجه حسن؛ بحيث لولا مراعاته لما فسَد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة»[3]

وعرَّفها الريسوني بقوله: «هي التي يتحقَّق بها رفع الضيق والحرج عن حياة المكلفين، والتوسعة فيها»[4]

فالحاجيات لم تبلغ فيها الحاجة مبلغ الضرورة؛ بحيث لو فُقدت لاختلَّ نظام الحياة، وتعطلت المنافع، وعدمت الضروريات، أو بعضها؛ بل لو فُقدت لَلَحِقَ الناس عَنَتٌ ومشقة وحرجٌ يشوِّش عليهم عباداتهم، ويعكِّر عليهم صفو حياتهم، وربما أدَّى ذلك إلى الإخلال بالضروريات بوجه ما[5]

---

(١) انظر: تبصرة الحكّام (٢/١١٦ ـ ١١٨)، وانظر للاستزادة: مَصالح الإنسان مقارَبة مقاصدية، عبد النور بزا (ص١٨٥ ـ ١٩٦)؛ فقد استعرض أبرز الإضافات القديمة ونقدها.

(٢) الموافقات (٢/٢١).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٠٦).

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص١٤٦). وقد عرَّف نور الدين مختار الخادمي الحاجياتِ بتعريف قريب منه. انظر: الاجتهاد المقاصدي (١/٥٤). وانظر: تعريف حمادي العبيدي في كتابه الشاطبي ومقاصد الشريعة (ص١٢١ ـ ١٢٢). ومن أوسع ما بحث في الحاجيات رسالة: المقاصد الحاجية وأثر التعليل بها في الفقه الإسلامي، نبيل موفق، وهي رسالة ماجستير في كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية في جامعة الحاج لخضر باتنة في الجزائر.

(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليُوبي (ص١٨١).

ولذا جاءت هذه الشريعة الكاملة بما يرفع ذلك الحرج، ويدفع تلك المشقة، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨].

وقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

فمبنى الشريعة على اليسر، ودفع المشقة، ورفع الحرج[(١)]

ومن هنا قال العلماء: (المشقة تجلب التيسير).

فالحرج مرفوع في الشريعة، سواء كان ذلك في العبادات أم في العادات، والمعاملات والجنايات.

وهذه المقاصد الحاجية إنما شُرعت لأمور نذكر أهمها في النقاط التالية:

١ ـ رفع الحرج عن المكلف؛ وذلك لأمرين[(٢)]:

«**أحدهما**: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبُغْض العبادة، وكراهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع»[(٣)]؛ فإن المكلَّف مطالَب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها؛ كقيامه بالفرائض الشرعية، وقيامه على أهله وأولاده، وأقاربه ونحو ذلك، فإذا أوْغَل في عمل شاقٍّ فربما قَطَعه ذلك العمل عن غيره مما كلَّفه الله به؛ فيكون بذلك مَلومًا غير معذور؛ إذ المراد منه القيام بجميع الحقوق الواجبة عليه على وجهٍ لا يُخِلُّ بواحدٍ منها ولا بحالٍ من أحوالها.

٢ ـ حماية الضروريات؛ وذلك بدفع ما يمسها أو يؤثر فيها ولو من بعيد.

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي (٢/ ٢٣٢).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (٢/ ٢٣٣)؛ فقد بيَّن الشاطبي هذين الأمرين بيانًا شافيًا وبسطهما بالأدلة.

(٣) المصدر السابق (٢/ ٣٣).

قال الشاطبي: «فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذه الحمى؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها؛ بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجهٍ لا يميل إلى إفراطٍ وتفريط»[١]

إلى أن قال: «فإذا فُهم ذلك لم يُرتِّب العاقل أن هذه الأمور الحاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضرورية. .»[٢]

٣ ـ خدمة الضروريات؛ وذلك بتحقيق ما به صلاحها وكمالها؛ إذ يلزم من اختلال الحاجي بإطلاقٍ اختلالُ الضروريِّ بوجهٍ ما؛ فالحاجي مُكمِّل للضروري[٣]

ثالثًا: التحسينيات:

وقد عُرِّفت بعدة تعريفات من المتقدمين، منها:

عرَّفها إمام الحرمين: «ما لا يتعلق به ضرورة خاصة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيضٍ لها»[٤]

وعرَّفها الغزالي: «هي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين، والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج»[٥]

وعرَّفها الرازي: «هي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشِّيَم»[٦]

وعرَّفها الشاطبي: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّب

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٣٢).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣٣).

(٣) انظر: المصدر السابق (٢/ ٣١)، للاستزادة في موضوع المقاصد الحاجيَّة انظر: الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها، لأحمد كافي.

(٤) البرهان (٢/ ٦١٠).

(٥) المستصفى (ص١٧٥).

(٦) المحصول (٢/ ٢٢٢).

الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[1]

«فما ذكره الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ يشمل ما تقدَّم كله؛ وذلك لأن الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنُّب الأحوال المدنِّسات، أو الأخذ بمكارم الأخلاق، هو من رعاية أحسن المناهج، وسلوك أفضل السُّبل، وبه يتحقق التحسين والتزيين في الصفات والأفعال، للأفراد والمجتمعات. وعلى كلٍّ فهي ضوابط واضحة تدل على أن المصالح التحسينية لا يتضرر الناس بتركها، ولا يلحقهم حرجٌ وضيقٌ بفقدها»[2]

ومن التعريفات المعاصرة:

عرَّفها ابن عاشور بقوله: «المصالح التحسينية عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها، حتى تعيش آمِنَةً مطمئنةً، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو التقرُّب منها»[3]

وعرَّفها الريسوني بقوله: «هي المصالح التي لا تَرْقَى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين، وإنما شأنها أن تتم وتُحسِن تحصيلهما، ويجمع ذلك محاسن العادات ومكارم الأخلاق والآداب»[4]

أهمية المصالح التحسينية:

تظهر أهمية المصالح التحسينية في الوجوه التالية:

١ ـ أن بها يظهر جمال الأمة وكمالها، وحُسْنُ أخلاقها، وبديع نظامها حتى يرغب في الاندماج فيها والدخول في شريعتها.

---

(١) الموافقات (٢/ ١١).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليُوبي (ص٣١٨ ـ ٣١٩).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص٣٠٧).

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني (ص١٤٦)، وانظر: المقاصد التحسينية دراسة أصولية تطبيقية، فاطمة السفياني، رسالة ماجستير في كلية الشريعة في جامعة أم القرى (ص٢٠) وما بعدها.

فإن لمحاسن العادات مدخلًا في ذلك؛ سواءً كانت عادات عامة؛ كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم؛ كخصال الفطرة وإعفاء اللحية، والحاصل أنها مما تُراعى فيها المدارك الراقية[1].

٢ ـ أن المصالح التحسينية خادمة للحاجية والضرورية. ومحسِّنة لصورتهما الخاصة؛ إما مقدِّمة لهما، أو مقارنة لهما أو تابعة.

٣ ـ أنه يلزم من اختلال التحسيني اختلال الحاجي بوجهٍ ما.

٤ ـ أن التحسينيات كالفرع للأصل الضروري، ومبنية عليه؛ لأنها تُكمِّل ما هو حاجي أو ضروري؛ فإذا كمَّلت ما هو ضروري فظاهر، وإذا كمَّلت ما هو حاجي فالحاجي مكمِّل للضروري، والمكمِّلُ للمُكمل مكمِّلٌ[2].

رابعًا: المكملات:

إفراد المكملات وذكرها عقب (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) طريقة الشاطبي، وأما الآمدي وابن الحاجب ومن تبعهما؛ فطريقتهم ذكر المكمل بعد أصله؛ حيث جعلوا الضروري ينقسم إلى قسمين: أصلي وتابع[3].

وطريقة الشاطبي أكثر وضوحًا من الطريقة الأخرى.

فقد شرَع الله ﷻ المصالح السابقة (الضرورية، والحاجية، والتحسينية)، ومعها الأحكام التي تحفظ كل نوع منها، والتي تعتبر مكمِّلة لها في تحقيق مقاصدها. وهذا ما يُعرف عند الأصوليين بالمكمِّلات، أو التَّتِمَّات، أو التوابع[4].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور (ص٨٢).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي (٢/ ٤٠ ـ ٤٣)، الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي (ص٣٢٣ ـ ٣٢٤).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٣/ ٢٧٤)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/ ٢٤٠).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي (ص٣٢٥).

أقسام المكمِّلات:

تنقسم المكملات إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ مكمِّلات الضروريات.

٢ ـ مكمِّلات الحاجيات.

٣ ـ مكمِّلات التحسينيات.

أولًا: مكملات الضروريات:

وهي ما يتم بها حفظ مقصد ضروري. ومن أمثلتها:

١ ـ تحريم البدع وعقوبة المبتدع ونحو ذلك؛ لأن المقصد هو المحافظة على الدين، وهو عبادة الله وحده لا شريك له؛ كما شرع في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ.

٢ ـ التماثل في القِصاص، فإن الحكمة من القِصاص حفظ الأنفس، وهذا حاصلٌ بمجرد القصاص، غير أن القصاص لو لم يُضْبَط بضوابط معينة لَزِمَت منه مفاسدُ.

٣ ـ تحريم قليل المسكر؛ لما في ذلك من حفظ العقل؛ فإن حفظ العقل يحصل بتحريم الكثير، لكنْ شرِعَ هذا المكمِّل ـ وهو تحريم القليل ـ تكميلًا لتحريم كثيره.

ثانيًا: مكمِّلات الحاجيات:

وهي ما يتم بها حفظ مقصد حاجي: ومن أمثلتها:

١ ـ اعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة؛ فإن المقصود من النكاح حاصل من دونهما؛ لكن اشتراط ذلك أشد إفضاء إلى دوام النكاح وتكميل مقاصده؛ فيحصل السكن والمودة بين الزوجين.

٢ ـ خيار البيع، فإن المقصود من البيع ـ وهو الملك ـ حاصل من دون الخيار، ولكن شرعية الخيار تكمل ذلك المقصد؛ لأن ما مُلِكَ بعد التروي والنظر في أحواله يكون أتم وأقوى لبُعْدِه عن الغبن والتدليس.

٣ ـ تشريع الشفعة لتكميل الملك للشفيع ورفع الضرر عنه.

ثالثًا: مكمِّلات التحسينيات:

عامة الأصوليين أهملوا ذكر مكملات التحسينيات؛ وسبب ذلك أنهم يعتبرونها مكملة للمقاصد الضرورية والحاجية؛ ولذلك يسميها بعضهم بالمقاصد المكمِّلة، ولكن مَن ذكرها مَثَّلَ لها بمندوبات الطهارة من البَدء باليمين قبل الشمال، والغسل ثلاثًا؛ فهذه وأمثالها في زيادة تحسين وتكميل لأصل الطهارة؛ لأن أصل التحسين يحصل بالطهارة كيفما حصلت[1]

وظيفة المكملات:

١ ـ سدُّ الذريعة المؤدية إلى الإخلال بالحكمة المقصودة من الضروري أو الحاجي أو التحسيني، كما مر معنا بتحريم شرب القليل المسكر.

٢ ـ تحقيق مقاصد أخرى تابعة غير المقصد الأصلي، كما ذكرنا في اشتراط الكفاءة ومهر المثل، فإنه يحقِّق مقاصد أخرى تابعة من المحبة والوئام بين الزوجين.

٣ ـ دفع مفاسد أخرى حاصلة في طريق الحصول على المقصد الأصلي، وهي وإن كانت مغمورة ومرجوحة؛ فإنَّ تلافيها أمرٌ مطلوب.

٤ ـ تحسين صورة المكمِّل وجعله سائرًا على المألوف.

شرط المكمل:

اشترط في المكمل شرط؛ وهو ألا يعود على أصله بالإبطال.

قال الشاطبي: «كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرط؛ وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يُفضِي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين:

أحدهما: أنَّ في إبطال الأصل إبطالَ التكملة؛ لأن التكملة مع ما كمَّلته كالصفة مع الموصوف؛ فإذا كان اعتبار الصفة يؤدِّي إلى ارتفاع الموصوف،

(١) انظر: مكملات مقاصد الشريعة، أ. غازي العتيبي (ص٤٢).

لَزِمَ من ذلك ارتفاعُ الصفة أيضًا، فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدٍّ إلى عدم اعتبارها، وهذا مُحالٌ لا يُتصور، وإذا لم يُتصور لم تُعتبر التكملة، واعْتُبِرَ الأصلُ من غير مؤيِّد»[(١)]

«**والثاني**: أنَّا لو قدَّرنا تقديرًا أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت»[(٢)(٣)]

معيار تصنيف الأحكام وفق إحدى هذه المراتب:

هذه المسألة لم يتعرض لها المتقدمون، وإنما ذكرها بعض المعاصرين[(٤)]، وأشهر هذه المعايير معياران:

المعيار الشكلي أو التكليفي: ويُنظر فيه إلى نوع الحكم التكليفي؛ فإن كان أمرًا أو نهيًا مشددًا كان من الضروريات، وإن كان أمرًا أو نهيًا غير مشدَّد كان من الحاجيات، وإن كان دون ذلك كالمباح كان من التحسينيات.

المعيار الموضوعي: ويُنظر فيه إلى درجة المصلحة أو المفسدة التي تعلَّق بها الحكم التكليفي؛ فإن كانت من أهمها كان من الضروريات، وإن قلَّت أهميته فهو من الحاجيات، وإن كان دون ذلك كان من التحسينيات، بغضِّ النظر عن الحكم التكليفي من وجوبٍ أو تحريم أو جوازٍ.

وتصنيف عمل العلماء على هذه الاعتبارات يصعب الجزم به؛ خصوصًا أنهم قد يُطبِّقُون المعيار في موطنٍ، ويُطبِّقُون المعيار الآخر في موطن آخر، وأحيانًا يَجمعون بين المعيارين.

وطرَح بعضُ الباحثين عدة معايير أخرى يمكن أن يُستفاد منها في هذا

---

(١) الموافقات (٢/ ٢٦).

(٢) المصدر السابق (٢/ ١٤).

(٣) للاستزادة في موضوع المكملات عمومًا، وصوَرها المعاصرة على وجه الخصوص، انظر: بحث: مكمِّلات مقاصد الشريعة تأصيلًا وتطبيقًا على بعض المسائل المعاصرة، أ. غازي العتيبي، وبحث: أقسام المقاصد الشرعية المكملة، بو عبد الله بن عطية، المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد (٩)، ٢٠١٣م (ص٩٦ - ١٠١).

(٤) منهم: جمال الدين عطية في كتابه: نحو تفعيل مقاصد الشريعة (ص٥٣ - ٧٥)، وعبد القادر حرز الله في كتابه: ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي (ص٢٤٥).

الصدد[1]، وليس المهم هو ترجيح معيار من المعايير على الآخر، وإنما الفائدة الكبرى هي استيعاب اجتهادات المتقدمين في أمثلتهم للضروريات والحاجيات والتحسينيات، واجتهادات بعضهم في ترتيبها، وهذا ما غفل عنه بعض الباحثين المعاصرين؛ بل تعقَّب المتقدمين في ذلك[2]

---

(١) انظر: معايير التمييز بين مراتب المقاصد الثلاث دراسة أصولية، نجم الدين الزنكي، بحث نشر في مجلة الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، عدد (٣)، ١٤٣٨هـ.

(٢) انظر على سبيل المثال: عراك في كتابه: إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة (ص٤٢٣ ـ ٤٢٨)، حيث تعقَّب الشاطبي في عدد من الأمثلة بسبب تبنِّي د. عراك المعيار الشكلي فقط أو غفلته عن كون الشاطبي في أكثر من موطن يطبق المعيار الموضوعي، ولا يلتزم بالمعيار الشكلي.

المطلب الثاني

أقسام المقاصد باعتبار الشمول

تنقسم المقاصد باعتبار الشمول وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المقاصد العامة:

هي الأهداف والغايات التي جاءت الشريعة بحفظها ومراعاتها في جميع أبواب التشريع ومجالاته، أو في أغلبها.

ويعبَّر عنها بالقضايا الكلية والأهداف العامة التي رُوعِيت في كافة التشريعات من عبادات ومعاملات وعادات وجنايات.

ومن المقاصد العامة مراعاة ما تقدَّم من الضروريات الخمس.

ويرى ابن عاشور أن للمقاصد العامة شروطًا أربعة؛ وهي:

١ ـ أن تكون ثابتة؛ بمعنى أن تحقيقها للمصلحة مجزومٌ به أو مظنونٌ ظنًّا قريبًا من الجزم.

٢ ـ أن تكون ظاهرة؛ أي: واضحة لا يُختلف في تحديدها والاعتداد بها.

٣ ـ أن تكون منضبطة؛ أي: لها حدٌّ معتبَر لا تتجاوزه ولا تَقْصُر عنه.

٤ ـ الاطراد؛ فلا تختلف باختلاف الأقطار والأعصار[(١)]

الثاني: المقاصد الخاصة:

وهي الغايات الخاصة ببابٍ من أبواب الشريعة أو بأبواب متَّحِدَة؛ كمقاصد العبادات والمعاملات والجنايات، وهذه أمثلة لها:

أ ـ مقاصد العبادات: كالخضوع لله تعالى، والتوجُّه إليه، والتذلل بين يديه، وحصول الانقياد لأمره ونهيه، وعمارة القلب، وحُسن الصلة به.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٧١).

ب ـ مقاصد المعاملات: وهي تنمية المال ورواجه، والحفظ والضبط والعدل فيها.

ج ـ مقاصد الجنايات والحدود: وهي التكفير لأصحابها؛ كما في حديث عُبادة ﷺ: **(فَمَنْ أَصابَ مِن ذلكَ شَيْئًا فعُوقِبَ بهِ فهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ)**[1]، وكذلك حصول الزَّجْر عن اقترابها ومعاودتها.

الثالث: المقاصد الجزئية:

المقصود بالمقاصد الجزئية: المقاصد المتعلقة بمسألة معينة دون غيرها؛ لأن ما تقدَّم من المقاصد العامة أو الخاصة على التفسير المذكور هناك هي كليةٌ؛ إما باعتبار جميع الشريعة؛ أو باعتبار جميع مسائل الباب.

أما هذه فهي خاصة بمسألة خاصة، أو دليل خاص، فما يُستنتج من الدليل الخاص من حكمة أو علة يُعَدُّ مقصدًا شرعيًّا جزئيًّا.

فهي الغايات المتعلقة بمسألة معينة دون غيرها؛ كالوضوء والصلاة والإجارة والسَّلَم ونحوه، وقد لَقيَ هذا النوعُ عنايةً فائقةً من أهل العلم، واستقصاءُ ذلك يطولُ[2].

(١) أخرجه البخاري (٦٧٨٤)، ومسلم (١٧٠٩).

(٢) انظر للتوسع في هذه الأقسام الثلاثة التي ذكرت:
مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي (ص٣٧٠ وما بعدها)، نظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني (ص٢٠)، الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (ص٥٤)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف بدوي (ص١٥٨)، المقاصد الجزئية، لوصفي عاشور، فقد تولى تفصيل المقاصد الجزئية.

المطلب الثالث

أقسام المقاصد باعتبار القطع والظن

تنقسم إلى قسمين:

١ ـ **المقاصد القطعية**: وهي التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى من الأدلة والنصوص، ومثالها: التيسير، والأمن، وحفظ الأعراض، وصيانة الأموال، وإقرار العدل. وضرب ابن عاشور لها مثالًا بمقصد التيسير فقال: «ما يؤخَذ من متكرر أدلة القرآن تكرُّرًا يَنفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، نحو كون مقصد الشارع التيسير»، ثم ساق الأدلة على ذلك[(١)]

٢ ـ **المقاصد الظنية**: وهي التي تقع دون مرتبة القطع واليقين، وقد اختلفتْ حيالها الأنظارُ والآراء، ويقول ابن عاشور عن طريقة تحصيلها: «فأما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراء غير كبير لتصرُّفات الشريعة؛ لأن ذلك الاستقراء يُكسِبنا علمًا باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع»[(٢)]

ومثالها: مقصد سدّ ذريعة إفساد العقل، والذي نأخذ منه تحريم القليل من الخمر، وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتكون تلك الدلالة ظنيةً خفية. ومثالها أيضًا: مصلحة تطليق الزوجة من زوجها المفقود، ومصلحة ضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق[(٣)]

٣ ـ **المقاصد الوهمية**: وهي التي يتخيل ويتوهم أنها صلاحٌ وخير ومنفعة، إلا أنها على غير ذلك؛ كمقصد الرحمة الذي يؤدِّي إلى نفي الحدود، وسيأتي أمثلة عليها في فصل التطبيقات، ولا شك أن هذا النوع مردودٌ وباطل[(٤)]

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٢٣٥).

(٢) المرجع السابق (ص٢٣٥).

(٣) المرجع السابق (ص٢٣٧).

(٤) انظر: علم المقاصد الشرعية، الخادمي (١/ ٧٣ ـ ٧٤).

المطلب الرابع

أقسام المقاصد باعتبار مرتبتها في القصد

تنقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: مقاصد أصلية:

وتعريفها: «هي المقاصد التي شرِعَت ابتداءً وقُصِدَت أولًا وأساسًا»[1]، وهي التي لا حظَّ فيها للمكلَّف، وترجع إلى حفظ الضروريات. وقسَّم الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ الضروريات إلى قسمين[2]:

١ ـ **ضروريات عينية**: وهي الواجبة على كل مكلَّف في نفسه، فهو مأمورٌ بحفظ دينه ونفسه وعقله وماله ونسله، وإن حصل له حظٌّ فمن جهة أخرى تابعةٍ لهذا المقصد الأصلي.

٢ ـ **ضروريات كفائية**: وهي التي بها قيامُ المصالح العامة واستقامةُ نظام المجتمع.

الثاني: مقاصد تابعة:

وتعريفها: «المقاصد التي شرِعَت بدرجة ثانية بعد المقاصد الأصلية قَصْدَ تقويتها وتأكيدها»[3]؛ وذلك أن كل مقصد أصلي لا يخلو من مقصدٍ آخر؛ إما أن يكون باعثًا على تحقيقه، أو مقترنًا به، أو لاحقًا له، سواءً من جهة الأمر الشرعي أو من جهة المكلف ومقصده في مجاري العادات، وهي من جهتين:

من جهة الأمر الشرعي:

وذلك كتوقف المقصود الأصلي على تلك المقاصد التابعة من حيث حصولُها؛ فتكون بمثابة الشرط والسبب، أو الجزء بالنسبة للمقصود الأصلي؛

---

(١) علم المقاصد الشرعية، للخادمي (ص٦٩).

(٢) الموافقات (٢/ ٣٠٠).

(٣) علم المقاصد الشرعية، للخادمي (ص٦٩).

وذلك كالصلاة، فطلبها يقتضي طلب كل ركن وشرط تتوقف صحتها عليه.

من جهة قصد المكلف:

وهو ما يقصده المكلف من المقاصد في الأمر الشرعي، فما يتحقق له من المقاصد تبعًا قد يكون مقصود الشارع، وقد لا يكون كالنكاح، فقد يتزوج المرأة للنسل أو للجمال أو المال ونحوه، وقد خصَّ الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ المقاصد التابعة بالمقاصد التي رُوعِيَ فيها حظُّ المكلف؛ دون ما يتعلَّق بالضروريات والمصالح العامة، فهذه مقاصدُ أصليةٌ.

وفي باب العبادات جعَل ضابطَها الـمنافعَ الدنيوية، أما المنافعُ والفوائد الأخروية فهي من المقاصد الأصلية؛ كالانقياد والخضوع لله تعالى[1].

---

(١) انظر للتوسع في هذه الأقسام:

الموافقات، للشاطبي (٢/ ٣٠٠)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعيَّة، لليوبي (ص٣٣٩) وما بعدها، نظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني (ص٢٠)، الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (ص٥٤)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف بدوي (ص١٦١)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، للنجار (ص٤٥).

المطلب الخامس

أقسام المقاصد باعتبار محل صدورها ومنشئها

أقسام المقاصد عمومًا كما قسَّمها الشاطبي ـ وليست أقسامًا لمقاصد الشريعة الإسلامية ـ على قسمين:

١ ـ **مقاصد الشارع**: وهي التي قصدها الشارع من وراء أمره ونهيه، وهي الغايات الحميدة والأهداف العظيمة التي أراد الله حصولها من جلب المصالح ودرء المفاسد.

٢ ـ **مقاصد المكلَّف**: وهي الأهداف التي يقصدها المكلَّف من اعتقاداته وأفعاله، والتي تُمَيِّزُ بين القصد الصحيح والفاسد، وبين العبادة والعادة، وبين ما هو تعبُّد وما هو معاملة، وما هو ديانة، وما هو قضاء، وما هو موافِق للمقاصد، وما هو مخالِف لها[١].

---

(١) انظر للتوسع في هذين القسمين:
الموافقات، للشاطبي (٢/٧) وما بعدها، الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (ص٥٣)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف بدوي (ص١٤٩).

المبحث الخامس

مراتب مقاصد الشريعة

سبق في المبحث السابق ذِكْرُ تقسيمات المقاصد بعدةِ اعتباراتٍ، وبين أقسامِ كل اعتبار محلٌّ مفاضَلةٍ بين أهل العلم، ولكنْ نقتصر على أهمهما؛ ألا وهو ترتيب الضروريات الخمس، والتي تسمى الكليات الخمس أو المقاصد الخمس، وهي:

١ ـ الدِّين.

٢ ـ النفْس.

٣ ـ العقل.

٤ ـ النسب أو النسل.

٥ ـ المال.

ولعل أبرز مسألتين في هذا الترتيب هما المسألتان التاليتان:

المسألة الأولى

تقديم الدِّين على غيره من الضروريات

فقد ذهَب إلى ذلك جمهورُ الأصوليين؛ حيث قدَّموا الدين على بقية الضروريات، فإذا تعارضت مصلحتان إحداهما ترجع إلى حفظ الدين، والأخرى ترجع إلى مقصد آخر؛ كحفظ النفس مثلًا؛ فتُقدَّم المصلحة الراجعة إلى حفظ الدين[١]

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٧٥)، والبحر المحيط، للزركشي (٦/ ١٨٨)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار (٤/ ٧٢٧).

الأدلة:

الدليل الأول: أن الدين هو المقصود الأعظم، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

فالمقصود من الخلق عبادة الله، وكذلك من الشرائع كلها، ولأن ثمرتها ـ أي: العبادة ـ نَيْلُ السعادة الأبدية في جوار ربِّ العالمين. وما سواه من حفظ النفس والعقل والمال وغيره، فإنما كان مقصودًا من أجله.

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: **(فدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بالقَضاءِ)**[(١)]؛ فيُفْهَمُ من هذا أن حقَّ الله مقدَّمٌ على حقِّ الآدمي عند تعارضهما.

تنبيه:

ويُنبَّهُ إلى أن تقديم الدين على غيره من الضروريات هو الرأي الذي اختاره أكثر الأصوليين والفقهاء كما سبق، ولهذا يُورِد أكثرُهم الآراءَ الأخرى على صورة اعتراضٍ وليست قولًا معتبرًا؛ كما فعل الآمدي[(٢)]

المسألة الثانية

في الترتيب بين سائر الضروريات غير الدين

اتفق الأصوليون الذين ذكروا ترتيب هذه المقاصد على **تقديم النفس** على المقاصد الثلاثة الباقية، واختلفوا في أمرين:

الأمر الأول:

في الترتيب بين (النسب أو النسل) والعقل في أيهما يقدم على قولين:

القول الأول:

قدَّموا (النسب أو النسل) على العقل، وهو قول الآمدي وابن الحاجب[(٣)]

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٩٥٣)، ومسلم في (١١٤٨)، واللفظ له، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر: الإحكام له (٤/ ٢٧٥). انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليُوبي (ص٢٩٦ ـ ٢٩٧).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٧٦)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/ ٣١٨).

ودليلهم:

أن حفظ (النسب أو النسل) راجعٌ إلى حفظ النفس؛ لأنه من أجل الاعتناء بالولد حتى لا يبقى ضائعًا لا مُربِّيَ له. وما كان راجعًا إلى حفظ النفس يكون مقدَّمًا على العقل[(١)]

القول الثاني:

قالوا بتقديم العقل على (النسب أو النسل)، وهذا قول ابن السبكي في «جمع الجوامع»، وصاحب «مراقي السعود»[(٢)]

ولم يذكروا دليلًا على قولهم هذا، قال التفتازاني: «وغاية ما يمكن أن يقال: إن النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن تعرُّض الآفات، لكنْ لا يبقى في الكلام ما يُشعر بجهة تقدُّم النَّسَب على العقل»[(٣)] فهو راجع إلى حفظ الأنفُسِ أيضًا.

الأمر الثاني:

في الترتيب بين العِرْض والمال:

سبق الكلام في عدِّ العِرض من الضروريات عند بعض الأصوليين؛ ولذلك حصل الخلاف بين مَن عَدُّوه من الضروريات في تقديمه على المال أو العكس، أو أنهما في منزلة واحدة، والذي يظهر أن العِرض منه ما يرجع إلى حفظ النسب، فهذا مقدَّم على المال.

ومنه ما لا يرجع إلى حفظ النسب؛ كشتم الإنسان بغير القذف، أو كوصفه بالبخل والظلم ونحو ذلك، فهذا لا يُقدَّم على المال[(٤)]

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٢٧٦.)

(٢) انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشيَة العطار (٢/ ٣٢٢)، والمراقي مع نشر البنود (٢/ ١٧٧).

(٣) حاشية التفتازاني على شرح العضد (٢/ ٣١٨).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليُوبي (ص٣٠٥ ـ ٣٠٧).

المبحث السادس

ضوابط المقاصد وقواعدها

وفي هذا المبحث عدة مطالب:

المطلب الأول

العلة الأصولية وعلاقتها بالمقاصد

سبق الحديث في الألفاظ ذات الصلة في المبحث الأول أن مصطلح العلة هو أحد أبرز الألفاظ ذات الصلة بالمقاصد، وما دام الكلام على العلة طويلَ الذيل، لذا فسنقتصر على أبرز المسائل التي تتداخل فيها العلةُ مع المقاصد.

المسألة الأولى

شروط العلة

اشترط جمهور الأصوليين في الوصف الذي يَصلُح أن يُعلَّل به شروطًا مردُّها إلى أربعة شروط، وهي:

١ ـ **الظهور**: أي: أن يكون واضحًا يمكن إدراكُه والتحقُّق من وجوده أو عدمه.

٢ ـ **الانضباط**: أي: أن يكون محدودًا؛ لا يَختلف باختلاف موصوفه، ولا باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال.

٣ ـ **التعدي**: ألا يكون قاصرًا على محل الحكم لا يتجاوزه إلى غيره، لأيِّ سبب من أسباب الخصوصية.

٤ ـ **الاعتبار**: أي: ألا يكون الشارعُ قد أورد أحكامًا تدل على عدم الاعتداد به[(١)]

هذه الشروط الأربعة هي أهم ما يذكره الأصوليون للعلة الصحيحة السالمة من النقض، والتي تصلُح لتعليل الأحكام، فإذا لم تَتحقَّق في الوصف المدَّعَى علةً، لم يَصحَّ التعليلُ بها.

وهذه الشروط مفيدة في تأصيل ما سيأتي في الفصول القادمة؛ من مطالبة البعض باستبدال التعليل بالعلة الأصولية المعروفة بالتعليل بالمقاصد.

حيث إن التعليل بالمقاصد استُسهِل كثيرًا، وكثُر الكلام حوله بسببين:

الأول: الرغبة في التوسع بالاستدلال والتعليل، بزعم شمولية المقاصد أكثر من العلل.

الثاني: استصعابهم شروط العلة الأصولية، وظنُّهم سهولة المقاصد وقلة شروطها وقيودها، وهذا ما سيتبين قريبًا خلافه عندما ذِكْر قواعد المقاصد وطرق استنباطها.

المسألة الثانية

مسالك التعليل

ويُقصَد بها مسالك استنباط العلة الأصولية، وهي عبارة عن الطرق التي تُعرَف بها علل الأحكام، ويُستدل بها عليها.

وسبب ذكر المسالك هنا علاقتها بالمقاصد؛ حيث إن مسالك التعليل تُفيد للكشف عن المقاصد[(٢)]، ولم تذكر في مبحث استنباط المقاصد؛ لعدم انطباقها تمامًا معها، وإنما تَفترق وتجتمع معها في مواطنَ، فذكرت في مسائل العلة الأصولية لقوة ارتباطها بها أكثر من المقاصد.

---

(١) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، عبد الحكيم السعدي (ص١١٠)، مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، للدكتور جاسر عودة ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية من إصدار مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي (ص٢٨٣).

(٢) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم، فهو كتاب مختصٌّ بهذه المسألة.

أبرز مسالك التعليل:

أورد الأصوليون المسالك التي يمكن أن يُعلَّل بها، وحرَّروا الكلام في صحة كل مسلك، من أشهرها:

المسلك الأول: الإجماع:

وهو أن يقع الإجماع على علة حكم من الأحكام، فهذا الإجماعُ يُغْنِي عن البحث عن غيره من مسالك الإثبات.

المسلك الثاني: النص:

وهو أن تُذكَر علةُ الحكم صراحةً في النص؛ كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

المسلك الثالث: الإيماء والتنبيه:

وهو أن تُذكَر العلةُ في النص، لكن بشكل غير صريح كما في النوع السابق، وإنما تُفهم من السياق على نحوٍ يُفهم منه أن تلك هي العلة؛ كما في قوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فوصف الصلاة بكونها تَنهى عن الفحشاء والمنكر إِثْرَ الأمر بإقامتها ـ تنبيهٌ على أن ذلك الوصف هو علة الأمر، وكذلك الشأن فيما تتضمَّنه من ذكر الله.

المسلك الرابع: المناسبة:

وذلك بأن يكون بين الحكم والفعل تناسُبٌ ظاهر يُدركه العقل؛ كتحريم شيء فيه مفسدةٌ، أو إيجاب شيء فيه مصلحةٌ، فهذا المناسب أو هذه المناسبة بين الحكم والمصلحة المجلوبة، أو بين الحكم والمفسدة المدفوعة، يجعلنا نستنتج أن تلك المصلحة أو المفسدة هي علة الحكم؛ ولو لم ينصَّ عليها الشارع(١)

---

(١) انظر: في مسالك العلة: تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي؛ حيث أطال المؤلف في ذكر طرائق التعليل، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، عادل الشويخ (ص١٦٣ ـ ٢١٠)، الفكر المقاصدي، د. الريسوني (ص٦٣ ـ ٦٤)، ومن أوسعها ذكرًا وتقسيمًا للمسالك كتاب مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، للسعدي (ص٣٣٩ ـ ٥٢٥).

المطلب الثاني

قواعد المقاصد

لا شكَّ أن لكل علم قواعده التي يقوم عليها سوقه، ولبابه الذي يحيط به قشره، فمن خلالها تُضبط التطبيقات المقاصدية، ويمكن من خلالها ـ أيضًا ـ أن تُنْقَد هذه التطبيقات وتُقَوَّمُ، فكان من المناسب ذِكْرها في هذا الفصل حتى تكون معيارًا يُقاس به.

وطريق جمع هذه القواعد الاستقراء لنصوص الشريعة وفروعها. مع التفريق بين الاستقراء باعتباره طريقًا لاستنباط المقاصد، وبين هذا الاستقراء الذي من خلاله يتم استنباط قواعد المقاصد، فمجال الأول أوسع، وسيأتي في المبحث التالي.

ومن أشهر مَن اعتنى بالتقعيد للمقاصد الشريعة هو الشاطبي؛ حيث أبدَع في صياغتها وأحكَم بناءها، وكان أجمع مَن تعرَّض لهذه القواعد، فتمَّم بعمله هذا جهودَ مَن كانوا قبله؛ كالجويني والغزالي والقرافي والعز بن عبد السلام.

وقد قام بحصر هذه القواعد عند الشاطبي وغيره عددٌ من المعاصرين؛ منهم الدكتور الريسوني في كتابه المشهور «نظرية المقاصد عند الشاطبي»، والدكتور اليوبي في كتابه «مقاصد الشرعية الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية»[1]، وغيرهما.

وقد قُسِّمت القواعد على قسمين:

القسم الأول: القواعد العامة.

القسم الثاني: القواعد الخاصة، والتي قُسِّمت بحسب متعلقاتها.

---

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، د. الريسوني (ص٣١٠ ـ ٣١٥)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. اليُوبي (ص٤٢٧ ـ ٤٣٤).

القسم الأول: القواعد العامة

١ ـ «القاعدة المقرَّرة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمر والنهي والتخيير، جميعًا راجعةٌ إلى حظِّ المكلَّف ومصالحه»[١]

٢ ـ «أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق»[٢]

٣ ـ «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة أقسام؛ **أحدها**: أن تكون ضرورية، **والثاني**: أن تكون حاجيَّة، **والثالث**: أن تكون تحسينية»[٣]

٤ ـ «أن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة»[٤]

٥ ـ «الضروريات مُراعاة في كل ملة، وإن اختلفت أوجه الحفظ في كل ملة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات»[٥]

٦ ـ تنزيل حفظ الضروريات والحاجيات في كل محل «على وجه واحد لا يمكن؛ بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية»[٦]

٧ ـ «أن الأمور الضرورية، أو غيرها من الحاجية والتكميلية، إذا اكتنَفَها من الخارج أمورٌ لا تُرْضَى شرعًا؛ فإن الإقدام على جلب المصالح صحيحٌ على شرط التحفُّظ بحسب الاستطاعة من غير الحرج»[٧]

٨ ـ «القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نَسْخٌ، وإنما وقَع النسخ في أمور جزئية»[٨]

---

(١) الموافقات، للشاطبي (١/ ٢٣٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢١).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٧).

(٤) المرجع السابق (٥/ ٧٧).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٦٥).

(٦) المرجع السابق (٥/ ٢٢٨).

(٧) المرجع السابق (٥/ ٤٤١).

(٨) المرجع السابق (٣/ ٣٦٥).

٩ ـ «المراتب الثلاث ـ الضروريات والحاجيات والتحسينيات ـ يخدم بعضها بعضًا، ويخصِّص بعضها بعضًا، فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها»[(١)]

١٠ ـ يجب أن يُعتَبر في كل رتبةٍ جُزئياتُها؛ لما في ذلك من المحافظة على تلك الرتبة، وعلى غيرها من الكليات[(٢)]

١١ ـ «الأمر الكلي إذا ثبت كليًّا، فتخلَّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يُخْرِجُه عن كونه كليًّا»[(٣)]؛ وعليه فتخلَّف آحادُ الجزئيات لا يَرفع الكليات الثلاث؛ الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

١٢ ـ حفظ الضروريات «بأمرين؛ **أحدهما**: ما يُقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. **والثاني**: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»[(٤)]

١٣ ـ «في موضوعات الشرع، فيما تعرضت له النصوص غُنْيَة ومندوحة عن كل وجه مختَرَع بالمصالح»[(٥)]

١٤ ـ «اتباع المصالح مع مناقضة النص باطل»[(٦)]

١٥ ـ «لا بد من المحافظة على حدود الشريعة، والإعراض عن المصالح»[(٧)]، وتعليل هذه القاعدة أن العمل أو الفتوى بالمصلحة اجتهادٌ، ولا اجتهادَ مع النص[(٨)]

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٧٩).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٨٣).
(٤) المرجع السابق (٢/ ١٨).
(٥) شفاء الغليل، للغزالي (ص٢٢٧).
(٦) المرجع السابق (ص٢٢٠).
(٧) المرجع السابق (ص٢٢٠).
(٨) انظر: المرجع السابق (ص٢٢١).

١٦ ـ «إنما تُطلَب الأحكام من مصالح تُجَانِس مصالحَ الشرع»[١]

١٧ ـ «يجب أن يكون اتباع المصالح مبنيًّا على ضوابط الشرع ومراسمه»[٢]

١٨ ـ «الشرع يحيط بجزئيات من المصالح لا يحيط بها العقل»[٣]

القسم الثاني: القواعد الخاصة

وتنقسم بحسب متعلقاتها إلى:

أولًا: القواعد المتعلقة بمعرفة مقاصد الشريعة:

١ ـ «مقاصد الشرع تُعْرَف بالكتاب والسُّنَّة والإجماع»[٤]

٢ ـ «كل ما يتضمَّن حفظَ الأصول الخمس فهو مصلحةٌ، وكل ما يُفوِّت هذه الأصول فهو مفسدةٌ، ورفعها مصلحة»[٥]

٣ ـ «كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فهِمَ من الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرُّفات الشرع، فهي باطلة»[٦]

٤ ـ «إذا تعارض شرَّان أو ضرران، فقَصد الشارع دفعَ أشدّ الضررين أو أعظم الشرَّيْن»[٧]

٥ ـ «أسباب الرُّخَص ليست مقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع»[٨]

---

(١) المرجع السابق (ص٢٢٠).

(٢) المرجع السابق (ص٢٤٥).

(٣) نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي (١/ ٤٠٢).

(٤) المستصفى، للغزالي (ص٢٥٨).

(٥) المستصفى، للغزالي (ص٢٥١).

(٦) المرجع السابق (ص٢٥٨).

(٧) المرجع السابق (ص١٥٦).

(٨) الموافقات، للشاطبي (١/ ٥٣٨).

٦ ـ «الحرج المعتاد مِثْله في التكاليف غير مرفوع»[١]

٧ ـ كل أصل شرعي لم يشهد له نصٌّ معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع ومأخوذًا معناه من أدلته، فهو صحيح يُبْنَى عليه، ويُرجَع إليه، إذا كان الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به[٢]

ثانيًا: القواعد المتعلقة بمقاصد المكلَّفين، وما يصح منها على ضوء مقاصد الشريعة:

١ ـ «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع»[٣]

٢ ـ «كلُّ قصد يخالف قصد الشارع فهو باطل»[٤]

٣ ـ «مَن ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرِعَت له، فقد ناقَض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل»[٥]

٤ ـ القصد غير الشرعي هادم للقصد الشرعي[٦]

ثالثًا: القواعد المتعلقة بالترجيحات:

١ ـ «المصالح العامة مقدَّمة على الخاصة»[٧]

٢ ـ «أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملةٍ، وأعظم المفاسد ما يَكُرُّ بالإخلال عليها»[٨]

٣ ـ «المقاصد الضرورية في الشريعة أصلٌ للحاجية والتحسينية، فلو

(١) المرجع السابق (١/ ٢٨٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٢).
(٣) الموافقات، للشاطبي (٣/ ٢٣).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٢٢).
(٥) المرجع السابق (٣/ ٢٧).
(٦) المرجع السابق (٣/ ١٢٢).
(٧) المرجع السابق (٣/ ٥٧).
(٨) الموافقات، للشاطبي (٢/ ٥١١).

فُرِض اختلال الضروري بإطلاق، لاختلَّا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما أو اختلال أحدهما اختلالُ الضروري بإطلاق»[1]

٤ ـ «المصلحة الأصلية أولى من التكميلية»[2]

٥ ـ درء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح[3]

٦ ـ «تُقدَّم المصلحةُ الغالبة على المفسدة النادرة»[4]

٧ ـ «ما تثبت مفسدته في جميع الأحوال مقدَّم على ما تثبت مفسدته في حال دون حال»[5]

٨ ـ «تقدم المفسدة المجمع عليها على المفسدة المختلف فيها»[6]

٩ ـ «حِفْظ البعض أوْلى مِن تضييع الكل»[7]

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٦).

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٧/ ٢٨١)

(٤) الفروق، للقرافي (٤/ ٩٨).

(٥) انظر: الفروق (١/ ٢١١).

(٦) قواعد الأحكام (١/ ٧٩).

(٧) المرجع السابق (١/ ٧٤).

المطلب الثالث

ضوابط إعمال المقاصد

لعلَّ من أهم ما يُذكر في هذا المبحث التأصيلي ذِكْر الضوابط التي تَضْبِط عملية إعمال المقاصد في أثناء التطبيق العملي، والتي إنما يحصل الإشكال ـ غالبًا ـ من خلالها.

يقول الدكتور عبد المجيد النجار: «هذه المقاصد، وإن عُلِمت بصفتها النظرية، تُرشِد الفقيه إلى التحرِّي في الأحكام فهمًا واستنباطًا؛ فإنَّ الأمر يحتاج إلى أن يقع العلم بأيلولة تلك المقاصد في الواقع من تحقُّق جرَّاء إجراء الأحكام الموضوعة من أجلها أو عدم تحقُّق، فيقع إذن إجراء الحكم في الواقع أو عدم إجرائه بالتأجيل أو بالاستثناء أو بالتغيير؛ فالأحكام الشرعية لئن وضعها الشارع من أجل تحقيق مقاصد، إلا أن ذلك يكون بحسب العموم والكلية، وإلا فإن بعض الأفراد من الأحكام المشروعة لتحقيق مقصد من المقاصد **قد تحفُّ به ظروف وملابسات تجعل مقصده لا يتحقق في الواقع عند إجرائه**، وحينئذٍ فإن الفقه عمومًا، والمفتي والقاضي على وجه الخصوص، ينبغي أن يكون على علم بذلك ليُكيِّف الحكم بحسَبه؛ فيكون إذن العلم بأيلولة المقصد الشرعي إلى الحصول في الواقع من عدمه أمرًا لا يقلُّ في الأهمية عن العلم بالمقاصد الشرعية من أحكامها بصفة نظرية مجرَّدة»[(١)]

و«الضوابط في علاقتها مع المقاصد؛ كالشرط مع المشروط، والدليل مع المدلول، ويُعلَم بداهةً وعقلًا أن المشروط متوقِّف على شرطه، وأن المدلول مبنيٌّ على دليله؛ لذلك فإن المقصد متوقِّفٌ على ضوابطه وجودًا وعدمًا؛ على أساس أن المقصد الذي أراده الشارع إنما قد اعتبره بوجهٍ ما، وعلى وَفق أمرٍ ما، وذلك هو عين الضابط، ونفس القيد في اعتبار المقصد من قبل الشارع الحكيم»[(٢)]

---

(١) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، الدكتور عبد المجيد النجار (ص٢٤، ٢٥).

(٢) الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (ص١/ ٢١).

ولا شكَّ أنه مع وجود الضوابط والقيود، فإن الاجتهاد المقاصدي صعب المسلك وخطير الزلل، وهو أصعب من الاجتهاد بالقياس، فيجب أن يكون المتصدِّي لإعمال المقاصد من أهل الارتياض على أصول الاجتهاد ومعاني الشريعة[1].

وعند التفتيش في كلام المقاصديين الأوائل، لن يجد الباحث عندهم مثل هذه الضوابط إلا على شكل إشارات عابرة، دون أن تكون مقصودة في الكلام والتأليف، وغاية ما يُستطاع هو ضمُّ هذه الإشارات العابرة إلى ما استقرأه الـمعتنون المتأخرون بالتطبيقات المقاصدية؛ حيث صِيغَ عددٌ من الضوابط من أهمها:

الضابط الأول: ألا يخالف المقصد النصَّ القطعيَّ أو جميعَ مدلولات النص الظني؛ فالمقصد الذي يجتهد المجتهد بإعماله في مسألة من المسائل لا يصح أن يعارض نصًّا قطعيًّا؛ وذلك لأن هذا التعارض سيؤول حتمًا إلى تقرير التعارض بين القواطع الشرعية، وهذا مُحالٌ ومردود؛ لأنه مُوقِع في اتهام الشارع بالتناقض والنقص والتقصير[2].

ويُستثنى من ذلك تخصيصُ النص في بعض المسائل؛ كتقديم القول المرجوح أو الضعيف لحاجة أو ضرورة؛ حيث إن فيه تقديمًا لمقصد حاجي أو ضروري على قول راجح، وهذا هو قول جماهير أهل العلم، وهذا سيأتي تفصيله[3].

الضابط الثاني: ألا يُخالف المقصدُ الإجماعَ[4].

الضابط الثالث: ألا يخالف المقصد القياس الكلي السالم من الـمعارض[5].

---

(١) انظر: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، لليُوبي (ص٤١).

(٢) انظر: الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (٢/ ٣٤).

(٣) انظر: (ص٥٢٤) في هذا الكتاب.

(٤) انظر: الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (٢/ ٤٠).

(٥) انظر: الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (٢/ ٤٣).

الضابط الرابع: التحقق من صحة المقصد المراد إعماله: وهو أن ينظر المجتهد في صحة المقصد المراد تطبيقه على الحادثة أو النازلة، من حيث دليلُ ثبوته، ومن حيث خصائصُه[1].

الضابط الخامس: تحديد مرتبة المقصد في سُلَّم المقاصد؛ هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي أو التحسيني؛ لأن التعامل معها ليس على وتيرة واحدة، وهل هو مقصد أصلي أو تبعي[2].

الضابط السادس: النظر في المآل الذي يُفْضِي إليه إعمال المقصد؛ لأننا مأمورون بالنظر إلى المآلات؛ فإذا أدَّى إعمال المقصد إلى محرَّم أو إلى خلاف مقصد أعمّ وأرجح منه ونحو ذلك، فلا يُعمَل به[3].

الضابط السابع: اعتبار الجزئي بالكلي، والكلي بالجزئي، قال الشاطبي: «فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراضٌ عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملةً يؤدي إلى الشك في الكلي؛ من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهُّم المخالفة له، وإذا خالَف الكلي الجزئي ـ مع أنَّا إنما نأخذه من الجزئي ـ دلَّ على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي لم يأخذه المعتبِر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلَّ ذلك على أن الكلي لا يُعتَبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يُؤكِّد لك أن المطلوب المحافظةُ على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضًا، فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة»[4].

---

(١) انظر: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، لليوبي (ص٣٦).

(٢) انظر: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، لليوبي (ص٣٨)، مشاهد من المقاصد، الشيخ عبد الله بن بيه (ص١٨١). بحث: إعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه (ص١٣٤ ـ ١٣٦)، د. عبد الحميد عشاق، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر.

(٣) انظر: ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، لليوبي (ص٥٨)، مشاهد من المقاصد، الشيخ عبد الله بن بيه (ص١٨٢)، بحث: إعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه، د. عبد الحميد عشاق (ص١٣٥) ضِمن كتاب: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر.

(٤) الموافقات (٣/ ١٧٥).

وقال أيضًا: «إن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فتَوجُّه القصد إليه من حيث التكليفُ به توجُّه إلى تكليفِ ما لا يُطاق، وذلك ممنوعُ الوقوع. فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات، فالقصد الشرعي متوجِّهٌ إلى الجزئيات.

وأيضًا، فإن المقصود بالكلي هنا أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تَفاوُتَ فيه ولا اختلافَ، وإهمال القصد في الجزئيات يرجع إلى إهمال القصد في الكلي، فإنه مع الإهمال لا يرجى كليًّا بالقصد، وقد فرضناه مقصودًا، هذا خُلْفٌ، فلا بدَّ من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذلك أولى من البعض، فانحتم القصد إلى الجميع، وهو المطلوب»[1]

الضابط الثامن: ألا يكون المقصد معارَضًا بمقصد أولى منه بالاعتبار، فيُستصحب أصل النص، أو يرجح بين مقصدين؛ حيث إن المقاصد ـ ولو كانت في مرتبة واحدة كالحاجيات ـ يجب النظر في هذا المقصد؛ هل يوجد ما هو أولى منه، ونحو ذلك[2]

هذه أهم الضوابط، ويُستفاد مما كتَبه العلماء في ضوابط الاجتهاد عمومًا وضوابط الاحتجاج بالـمصلحة[3]

---

(١) الموافقات (٢/ ٩٧).

(٢) انظر: مشاهد من المقاصد، لابن بيه (ص١٨١)، بحث: إعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه (ص١٣٦)، د. عبد الحميد عشاق.

(٣) انظر: مشاهد من المقاصد، الشيخ عبد الله بن بيه (ص١٨١ ـ ١٨٢). بحث: إعمال المقاصد في الاجتهاد: مجالاته وضوابطه (ص١٣٤ ـ ١٣٦)، د. عبد الحميد عشاق، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومَي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م، رسالة: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، للعنزي (ص١١٣٧) وما بعدها، بحث: النوازل الأصولية، أ. د. أحمد الضويحي، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، عبد القادر بن حرز الله، وإن كان الأخير لم يذكر ضوابط محددة لكنه تناوَل مسألة ضوابط الإعمال بطريقة مغايِرة عما ذكرت، معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، علاء الدين حسين رحال، وكُتُب المصلحة عمومًا.

المبحث السابع

طرق الاستدلال على المقاصد وكيفية استنباطها

مضى في المباحث السابقة التعريف بالمقاصد، وأبرز من كتب فيها، وقواعد هذه المقاصد، والضوابط التي تَضبط عملية الاجتهاد فيها، وهنا يُذكر طرق الاستدلال عليها، وكيفية استنباطها.

وموضوع الاستنباط هو من أخطر مباحث المقاصد؛ وذلك لما يترتب عليه من اعتماد هذا المقصد، وتنزيل المسائل الواقعية عليه، وتحقيق المناط لكثيرٍ من المسائل من خلاله.

يقول الإمام ابن عاشور:

«على الباحث في مقاصد الشريعة أن يُطيل التأمل، ويُجيد التثبُّت في إثبات مقصد شرعي، وإيَّاه والتساهلَ والتسرعَ في ذلك؛ لأن تعيينَ مقصد شرعي كليّ أو جزئي أمرٌ تتفرَّع عنه أدلةٌ وأحكام كثيرة في الاستنباط؛ ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم»[1]

ويقول د. الريسوني: «نسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى؛ ولذلك لا يقع التقصيد بالرأي المرسَل، ولا بالهوى والتشهِّي، ولا بالتخمين والتمني»[2]

ويقول الدكتور عبد المجيد النجار متحدثًا عن خطورة مسألة التعرُّف على مقاصد الشريعة:

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور (ص١٧٧).

(٢) الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، للريسوني (ص٦٠ ـ ٦١).

«تُعتبر هذه المشكلة؛ مشكلةُ التعرف على مقاصد الشريعة، من أخطر المشاكل في هذا الباب؛ وذلك لأن تعيين المقصد الشرعي يترتب عليه تعيين الأحكام بالفهم من نصوصها أو باستنباطها بالقياس والمصلحة، وكذلك تنزيلها على الواقع، فإذا ما داخَل تعيينَ تلك المقاصدِ خللٌ أو وَهْمٌ، لَحِقَ الخطأُ بالأحكام ذاتها، فإذا الأمر يجري على غيرِ ما أراده الله تعالى أحكامًا؛ نتيجة لجريانه على غير ما أراده مقاصد، وذلك انحرافٌ بالشريعة عن حقيقتها ينشأ بسبب الخطأ في تعيين المقصد الشرعي»[1]

ثم تأتي مسألةٌ أخرى، وهي كيف تُعرَف المقاصد باعتبار ظهورها أو خفائها، وما ينبني على هذا من إمكانية التعرُّف عليها من عدمه، حتى صار عندنا طرفان ووسط؛ ظاهرية تنفي إمكانية هذا، وباطنية تكلَّفت حصوله حتى نَفَتْ ما يُفْهَمُ من الظواهر؛ زاعمة وجودها في الماورائيات، يقول الشاطبي في هذا الشأن:

«بماذا يُعْرَف ما هو مقصود للشارع مما ليس مقصودًا له؟

والجواب: أن النظر هاهنا بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائبٌ عنا حتى يأتينا النصُّ الذي يعرفنا به. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقًا، وهو رأي الظاهرية الذين يَحْصُرُونَ مظانَّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

والثاني: في الطرف الآخر من هذا؛ إلا أنه ضربان؛

الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفْهَم منها، وإنما المقصود أمرٌ آخر وراءه، ويطَّرِدُ ذلك في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها مُتَمَسَّكٌ تُعْرَفُ منه مقاصد الشارع. وهذا رأيُ كلِّ قاصدٍ لإبطال الشريعة، وهم الباطنية...

الضرب الثاني: بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفاتُ إلى معاني الألفاظ؛ بحيث لا تُعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف

(١) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، الدكتور عبد المجيد النجار (ص٢٤، ٢٥).

النصُّ المعنَى النظريَّ اطُّرِحَ وقُدِّمَ المعنى النظري. لكن مع تحكيم المعنى جدًّا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعةً للمعاني النظرية؛ وهو رأيُ المتعمقين في القياس، المقدِّمين له على النصوص؛ وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

الثالث: أن يُقال باعتبار الأمرين جميعًا، على وجهٍ لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، لتجري الشريعةُ على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهذا الذي أَمَّهُ أكثرُ العلماء الراسخين»[١]

وبعد هذه المقدمات التي تُبَيِّنُ خطورةَ وصعوبةَ عملية الاستدلال والاستنباط للمقاصد، نَذْكُر أهمَّ الطرق التي ذكرها أهل العلم في هذا الموضوع:

الطريق الأول: وهو الاستقراء، وقد عُرِفَ بأنه: «الحكم على كلي بوجوده في أكثر جزئياته»[٢]، ويوجد مسلكان لاستقراء المقاصد:

المسلك الأول: استقراء الأحكام: فيمكن معرفة مقصد الشارع من خلال تتبُّع الأحكام، فإذا وجدنا الشارع يخفِّف عن المصلِّي والصائم في حال المرض والسفر، وعن الحاج عند الحرج، عُرِفَ أن من مقاصده رَفْعَ الحرج.

المسلك الثاني: استقراء أدلة أحكام في أبواب مختلفة؛ كالأمر بالعدل في القول ومع الخصوم وفي الحكم، فيُعْرَف أن من مقاصد الشارع العدل[٣]

الطريق الثاني: النص الصريح على المقصد العام أو الخاص؛ كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله تعالى في حكمة الصيام: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله ﷺ: **(يَسِّرُوا ولا تُعَسِّروا)**[٤]،

---

(١) الموافقات (٣/ ١٣٢ ـ ١٣٤).

(٢) انظر: التعريفات، للجرجاني (ص٢٢).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور (ص١٩٢)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم (٢٥١ ـ ٣٦٧).

(٤) أخرجه البخاري (٦٩)، ومسلم (١٧٣٤)، عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

وقوله: **(إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام)**[1]، وقوله: **(لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه)**[2]، وغيرها من النصوص الصريحة التي يُستفاد منها مقصد الشارع مباشرة.

الطريق الثالث: الإجماع: كإجماعهم على الضروريات الخمس أنها من مقاصد الشريعة.

الطريق الرابع: الأمر والنهي الابتدائي التصريحي؛ فإن الأمر كان أمرًا لاقتضائه الفعل؛ فوقوعُ الفعل عنده مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكفِّ[3].

الطريق الخامس: معرفة المقصد بمسلك من مسالك التعليل المعتبرة؛ كالمناسبة والسبر والتقسيم، وغيرها.

الطريق السادس: التعبيرات التي يُستفاد منها معرفة المقاصد عمومًا، منها مثلًا:

١ ـ التعبير بالإرادة الشرعية ونحوها:

وهذا من أهم طرق معرفة المقاصد الشريعة، وهو نصٌّ في معرفة مقصود الشارع؛ لأن ما أخبر الله ﷻ، أنه يريده شرعًا، فهو مقصودٌ له قطعًا؛ وذلك لما بين الإرادة والقصد من الترادف في المعنى.

٢ ـ التعبير عن المصالح والمفاسد بلفظ: (الخير، والشر، والنفع، والضر، وما شابهها):

وإذا كان من المعلوم أن مقصد الشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فإنَّ معرفة الألفاظ التي يُعَبَّر بها عن المصالح والمفاسد من الضرورة بمكان لمن أراد أن يتعرَّف مقاصدَ الشريعة.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٧)، ومسلم (١٦٧٩)، عن أبي بكرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الدارقطني (٢٨٨٦)، والبيهقي في الكبرى (١١٥٤٥)، عن أَبِي حُرَّةَ الرَّقَاشِي، عن عمِّه حنيفة، وصححه الألباني في إرواء الغليل (١٤٥٩).

(٣) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم (٥٩ ـ ٧٤).

قال العز بن عبد السلام: «ويُعَبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيورٌ نافعات حسنات، والمفاسد بأَسْرِها شرورٌ مضرات سيئات. وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد»[1]

الطريق السابع: «السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له.

وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

أحدهما: أن يسكت عنه؛ لأنه لا داعية له تَقتضيه، ولا مُوجِب يقدَّر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ؛ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك؛ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرَّر في كلياتها، وما أحدثه السلف الصالح راجِعٌ إلى هذا القسم؛ كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصُّنَّاع، وما أشبه ذلك مما لم يَجْرِ له ذِكْرٌ في زمن رسول الله ﷺ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها مُوجب يقتضيها؛ فهذا القسم جاريةٌ فروعُه على أصوله المقرَّرة شرعًا بلا إشكال؛ فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقَرَّر فيه حكمٌ عند نزول النازلة زائدٌ على ما كان في ذلك الزمان؛ فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع ألا يُزَاد فيه ولا يُنْقَص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودًا، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه؛ كان ذلك صريحًا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع؛ إذا فُهِمَ من قصده الوقوفُ عند ما حَدَّ هنالك، لا زيادة عليه ولا نقصان منه»[2]

---

(١) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام (١/ ٣ ـ ٤).

(٢) الموافقات، للشاطبي (٣/ ١٥٧ ـ ١٥٨) وانظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم (١٨٧ ـ ٢٠٩).

الطريق الثامن: أقوال الصحابة الدالة على كون الشيء مقصدًا للشارع.

ويمكن أن يقال: إن للشارع في شرح الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة؛ فمنها منصوص عليه، ومنها مُشَار إليه، ومنها ما استُقْرِئَ من المنصوص. فيُسْتَدَلُّ بذلك على أنَّ كل ما لم يُنَصُّ عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع[1]

(١) انظر للاستزادة: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليُوبي (ص١٦٢)، بحث د. عبد الوهاب أبو سليمان بعنوان: طرُق الكشف عن المقاصد الشرعية (ص٣٩ ـ ٥٤) ضِمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، رسالة الاتجاهات المعاصرة لمقاصد الشريعة الإسلامية (ص٩٦٩)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم.

الباب الأول

حقيقة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، وتاريخه

وفيه فصلان:

الفصل الأول: حقيقة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

الفصل الثاني: نشأة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر، وتطوره.

الفصل الأول

حقيقة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر واتجاهاته.

المبحث الثاني: أُسس الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثالث: سمات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الأول

مفهوم الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر واتجاهاته

المطلب الأول

مفهوم الخطاب المقاصدي

أولًا: مفهوم الخطاب لغةً:

ذكر ابن فارس لكلمة «خطب» أصلين، وهما: (الكلام بين اثنين)، و(اختلاف لونين)[1]، والأخيرُ غير متناسب مع معنى الخطاب الاصطلاحي.

وذكر بعض الباحثين أن الخطاب له ثلاثة معان لغوية:

الأول: أنه بمعنى الشأن والغرض، كما في سورة يوسف: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَٰوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يوسف: ٥١]، وهذا قال فيه صاحب لسان العرب: «الشأن أو الأمر، صَغُرَ أو عَظُمَ؛ وقيل: هو سبب الأمر. يقال: ما خَطْبُكَ؟ أي: ما أَمْرُكَ؟ وتقول: هذا خَطْبٌ جليل، وخَطْبٌ يسير»[2]

الثاني: الكلام الذي يحمل شأنًا أو غرضًا.

الثالث: بمعنى إنجاز الشأن أو الغرض[3]

---

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ١٩٨).

(٢) لسان العرب (١/ ٣٦٠).

(٣) هذا من حيث اللغة، وأما من ناحية تطوُّر المصطلح بتطوُّر علم اللسانيات، فقد أضاف الباحث إبراهيم صحراوي ـ عددًا من مدلولات «الخِطاب» غير ما ذُكر في المعاني اللغوية. انظر: كتابه تحليل الخِطاب =

وفي المصطلح الفلسفي عُرِّفَ بأنه: «عملية عقلية منظَّمة تنظيمًا منطقيًا، أو عملية مُرَكَّبَة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض»[1].

وأما من ناحية التعريف الاصطلاحي للخطاب المقاصدي، فيعرِّفه الحسان الشهيد[2] بقوله: «هو تلك المعاني التركيبية والدلالات الإجمالية المفهومة من الإنتاج العلمي المتعلق بمقاصد الشريعة ومطالبه المختصة تدوينًا أو تحريرًا أو تحقيقًا أو تنسيقًا أو تأريخًا»[3].

= (ص٩ ـ ١٢) نقلًا عن إشكالية تاريخية النص الديني، لمرزوق العمري (ص٧٥) و(٣١)، بحث: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، المختار الفجاري، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العددان (١٠٠ ـ ١٠١)، ١٩٩٣م.

(١) المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٥٣١ ـ ٥٣٢).

(٢) **الحسَّان شهيد**: دكتور مغربي معتني بمقاصد الشريعة، ولد سنة ١٩٧٤م، من مؤلفاته: «منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ سلسلة كتاب الأمة»، «الخطاب المقاصدي المعاصر».

(٣) الخطاب المقاصدي المعاصر، مراجعة وتقويم (ص٤١). وانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم، بحث مقصد الخطاب الدعوي، لعصام البشير (ص٣٢٥ ـ ٣٢٨)، إشكالية تاريخية النص الديني، مرزوق العمري (ص٧٣ ـ ٧٦، ٢٠٧ ـ ٢٠٨)، الخطاب العربي المعاصر، للجابري (ص١٠)، دليل الناقد الأدبي، للبازعي والرويلي (ص٨٨)، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، الزواوي بغورة (ص٨٧) وما بعدها.

المطلب الثاني

الاتجاهات التي تناولت المقاصد

تناول المقاصدَ أربعةُ اتجاهات رئيسة في العصر الحديث:

الأول: الاتجاه الحداثي: بكافة تياراته الماركسية[1] والليبرالية[2] والعلمانية[3]

---

(١) ممارسة سياسية ونظرية اجتماعية مبنيَّة على أعمال كارل ماركس الفكري، وهو فيلسوف من أصول ألمانية يهودية من القرن التاسع عشر، وعالم اقتصاد، وفيلسوف وصحفي وثوري، شاركه رفيقه فريدريش إنجلز في وضع الأسس واللبنات الأولى للنظرية الشيوعية. انظر: موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمٰن بدوي (٢/٤١٨)، أصول الفلسفة الماركسية، لجورج بولتزر وموريس كافين، تعريب: شعبان بركات، معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٠٦١)، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر.

(٢) **الليبرالية**: مصطلح أجنبي معرَّب مأخوذ من (Liberalism) في الإنجليزية، و(Liberalisme) في الفرنسية، وهي تعني «التحررية»، ويعود اشتقاقها إلى (Liberaty) في الإنجليزية أو (Liberate) في الفرنسية، ومعناها الحرية، وهي مذهب فكري يركِّز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين؛ مثل: حرية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصة، والحرية الشخصية وغيرها؛ ولهذا يسعى هذا المذهب إلى وضع القيود على السلطة، وتقليل دورها، وإبعاد الحكومة عن السوق، وتوسيع الحريات المدنية. ويقوم هذا المذهب على أساس علماني يعظِّم الإنسان، ويرى أنه مستقل بذاته في إدراك احتياجاته.

ويعتري مصطلح الليبرالية الكثير من الغموض، وهذا ما صرَّح به عدد من المفكرين يقول «دونالد سترومبرج»: «والحق أن كلمة الليبرالية مصطلح عريض وغامض». التاريخ الفكر الأوربي الحديث (ص٣٣٧)، للاستزادة انظر: المعجم الفلسفي (١/ ٤٦١ ـ ٤٦٧)، وحقيقة الليبرالية، للدكتور عبد الرحيم السلمي (ص١٠١).

(٣) لفظ **العلمانية** ترجمة خاطئة لكلمة (secularism) في الإنجليزية، أو (secularity) بالفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ: «العلم» ومشتقاته على الإطلاق، والترجمة الصحيحة للكلمة هي (اللادينية) أو (الدنيوية) لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب؛ بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد، وعرفت دائرة المعارف البريطانية مادة (secularism): «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها».

وتتابع الدائرة: «ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبةٌ شديدةٌ في العزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ(secularism) تَعْرِض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يُظهِرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة. وظل الاتجاه إلى الـ(secularism) يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادَّة للدين ومضادة للمسيحية». دائرة المعارف =

الثاني: الاتجاه العقلاني أو التنويري[1]: وهو اتجاه ذو مرجعية إسلامية بالعموم، وإن كان بين أفراده تبايُنٌ عريضٌ وتفاوتٌ كبيرٌ، وهو اتجاهٌ تناول المقاصد في النطاق الفكري باعتباره النطاقَ الأصيل لهذه الدراسات، وإن كان يطرح عددًا من الجوانب الشرعية الأصولية في كتاباته.

الثالث: اتجاه ذو مرجعية إسلامية؛ بل غالبه من المتخصصين في العلوم الشرعية، ويتميز عن الاتجاه العلمي الشرعي أنه يُعِيد طرح المقاصد الشرعية بنَفَس شرعيٍّ، إلا أنه بقالَب تجديدي يحاول مِن خلاله إعادةَ طَرْح وفَهْم القضايا المقاصدية؛ لكي تتناسب مع مستجدات العصر.

وقد تعمدتُ ذكر اتجاه ثالث؛ لوجود عددٍ من الدعاة والمفكرين والشرعيين الذين تناولوا المقاصد، ويَصْعُب تصنيفهم في الاتجاه الثاني، فهم وإن كان لهم عددٌ من الممارسات تناسب الاتجاه التنويري؛ فإنه من غير الإنصاف تصنيفهم كليًّا في هذا التيار؛ بل إن بعضهم نَقَدَ وَرَدَّ على بعض مقولات الاتجاه الثاني.

الرابع: الاتجاه العلمي الشرعي: وهو الذي تناول المقاصد من الناحية الشرعية والأصولية، وليس مقصودًا في البحث.

علمًا بأني سأدمج بين الاتجاهين الثاني والثالث، وسأسميه «**الاتجاه التجديدي**»؛ لجامع التجديد بينهما، وبُعدًا عن التكرار والتطويل.

ويصعب بيان مفهوم الخطاب المقاصدي لكل اتجاه، فعند البحث لا يوجد مفهوم موحَّد بين أعلام كل اتجاه، وإنما اصطبغ كل خطاب مقاصدي بخلفيته الفكرية والعلمية التي انطلق منها.

= البريطانية (١٠/ ٥٩٤). هذا التعريف الغربي لها والذي حمل معه حمولة أيديولوجية فكرية مهما حلَّ في المجتمعات ومنها المجتمعات العربية، وقد تنوعت مفاهيمها وأيديولوجياتها، إلا أن القَدْرَ المشترك بين هذه كلها هو أنها توجُّه دنيوي يَفصِل الدين عن الحياة. على أن لبعض الإسلاميين رؤًى متعددةً في تعريفها وتقسيمها؛ مثل تقسم المسيري العلمانية إلى جزئية وشاملة في كتابه «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»، انظر: العلمانية لسفر الحوالي (ص٢٢ ـ ٣٣)، والعلمانيون والقرآن الكريم (ص١٢٢ ـ ١٣٠)، ودائرة المعارف الأمريكية (٢٤/ ٥١٠).

(١) باختلاف التسميات له في الكتابات المعاصرة.

وبمعنى أوضح، يمكن أن يقال: إنَّ الخطاب المقاصدي ـ باستثناء الاتجاه الرابع ـ أشبه ما يكون بظاهرة فكرية وعلمية اعتَنَى من خلالها بعضُ رُوَّاد كل اتجاه ـ من الاتجاهات الثلاثة ـ بالمقاصد الشرعية، وكشَفُوا من خلالها عن مفاهيمهم ومرتكزاتهم الفكرية، وبيَّنُوا نموذجهم الـمعرفي الذي يتبنونه.

وعامة هذا الخطاب لم يَخْرُج عن أحد خطابين:

الأول: خطاب تأسيسي يطرح ـ ابتداءً ـ نظرتَه للمقاصد الشرعية، ويُبشِّر بفكرته من خلالها.

الثاني: خطاب نقدي ينتقد خصومه في أطروحاتهم، وهذا على قسمين:

قسم ينتقدهم في غفلتهم عن المقاصد وتفعيلها على الواقع الـمعيش، وهذا يَغْلُب على الخطاب الحداثي الذي يُصوِّر اكتشاف نظرية المقاصد عند الشاطبي، ويرى أن هذه النظرية إذا طُبِّقَت فسينفكُّ كثيرٌ من الأحكام الشرعية عن قيودِ النصوص التفصيلية.

وقسمٌ آخر يَنتقد تقليديةَ الفقهاء والأصوليين الذين غَفلوا عن تفعيل المقاصد في اجتهاداتهم، أو يَنتقد طرح الفقهاء للمقاصد بطريقة تقليدية لا تَفِي بمتطلبات العصر، وهذا يَغْلِبُ على الخطاب الإسلامي عمومًا بشقَّيْهِ التنويري والتجديدي.

وما دام كل اتجاه انطلق من مرجعيته ومفاهيمه، فمن المناسب التعريجُ على تعريف موجز ومجمل للاتجاه الحداثي، والاتجاه التجديدي بتعريف عام من حيث أبرزُ الخصائص والمفاهيم والشخصيات البارزة، مع التركيز قَدْرَ الاستطاعة على الجوانب التي لها صلة بموضوع المقاصد، أو ما له صلة بالنص الشرعي عمومًا بصفته أحد الركائز في الخطاب المقاصدي.

علمًا بأنَّ هذا التعريف هو تعريفٌ عامٌّ لا يَهدف لعملية التحليل والبسط، فإن هذا سيأتي مُفصَّلًا في مباحث الأسس والسمات، بإذن الله.

المطلب الثالث

التعريف بالاتجاه الحداثي

تعريف الاتجاه الحداثي:

يَصْعُب التعريف بالاتجاه الحداثي؛ وذلك لأن الحداثة مصطلحٌ سيَّال تناولته كثيرٌ من المدارس الفلسفية من الماركسية والليبرالية والعلمانية، فهو مفهومٌ متحرِّك وشمولي، قد يشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية العربية التي استُقِيَتْ من الفكر الغربي(١)، ولكنَّ الجامع بينهم هو طلب الحداثة والتجديد والتغيير، على أن هذا المصطلح برز بروزًا متأخرًا في الفكر الغربي الذي استُقْطِبَ منه؛ فلم يُصْطَلَحْ على مصطلح الحداثة إلا في زمن متأخر بالنسبة لبداية عصر الأنوار المتقدم نسبيًّا، فقد ذكر بعض الباحثين أن مصطلح الحداثة لم يبرز إلا في القرن التاسع عشر(٢)، إضافة إلى أنه متلوِّن بأيديولوجية من يقول به؛ فليست هي حداثة واحدة، وإنما مجموعة حداثات(٣)، ولكن من الممكن أن تُعَرَّف الحداثة بأنها: مذهب يدعو إلى التجديد الاجتماعي، والثورة على الكنيسة من خلال النقد التاريخي المعاصر(٤)، وباستبدال (الثورة على التراث) بدلًا عن (الثورة على الكنيسة)؛ فقد ينطبق هذا التعريف على الحداثيين العرب، مع استحضار معانٍ يتمثَّلها أغلب أطياف هذا الخطاب من التحوُّل، والمادية، والنقد(٥)

---

(١) انظر: الحداثيون العرب والقرآن الكريم، للجيلاني مفتاح (ص٢١).

(٢) انظر: خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه لأسحن بشاني (ص٧٣) وما بعدها، نوقشت في جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة.

(٣) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، لمحمد سبيلا (ص٧)، نموذج الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر، د. حميد سمير (ص١١ ـ ١٩).

(٤) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني، لمرزوق العمري (ص٨١)، موسوعة لالاند (٢/ ٨٢٢).

(٥) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني، لمرزوق العمري (ص٨١ ـ ٨٣)، الحداثة وما بعد الحداثة، لبيتر بروكر (ص٩)، ترجمة: عبد الوهاب علوب، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، لعبد الوهاب المسيري (ص٣٤)، وروح الحداثة، لطه عبد الرحمٰن (ص١٧)، الحداثة في العالم العربي، لمحمد العلي (ص٤٤).

ومن الممكن أن يتحدد مصطلح الحداثة بمحددين اثنين هما:

١ ـ ممارسة القطيعة مع الماضي، وذلك بفرض القراءة الحداثية لمناهجها وأدواتها.

٢ ـ التشكيل غير النهائي والذي ينافي المرجعيات النهائية، ولذا برز مصطلح مابعد الحداثة[١]

الخصائص والمفاهيم:

أبرز الخصائص التي تُشَكِّل خطاب الاتجاه الحداثي تدور حول ثلاثة محاور؛ هي: النص، والمعنى، والحقيقة.

وهذه الثلاثة لها أقوى الصلة بموضوع المقاصد، وخصوصًا الأوَّلَينِ: (النص، والمعنى).

أولًا: النص:

أبرز المرتكزات التي انطلق منها الحداثيون تجاه النص يمكن اختصارها في نقاط ثلاث:

الأولى: مراجعة مفهوم النص الإسلامي وعدم التقيُّد بالحدود اللاهوتية[٢]؛ التي سَيَّجَ القُدامى النصَّ داخلها ـ كما يعبر الحداثيون ـ.

الثانية: توسيع حدود النص ليشملَ إلى جانب النص الرسمي النصوصَ الهامشية التي أقصاها الإسلام الرسمي وأهملها.

الثالثة: النظر في المستوى التأويلي؛ أي: علاقة النص الديني بقرائه منذ أن صار المؤمنون يعيشون ما يُسمَّى الوضعية التأويلية. وهو ما كان يَستدعي

---

(١) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد القرني (ص٥٦).

(٢) **اللاهوتية**: مصطلح نشأ قبل الإسلام، ومعناه: علم يبحث في الله وصفاته، وعلائقه بالعالم والإنسان، ويرادفه علم التوحيد وعلم الكلام عند المسلمين، ويسمَّى أيضًا عِلمَ الربوبية والإلٰهيات، وهو قسمان: علم اللاهوت الطبيعي المبني على التجربة والعقل، وعلم اللاهوت الديني أو الاعتقادي المبني على الوحي؛ أي: على كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة. واللاهوتي هو المنسوب إلى اللاهوت بمعانيه المختلفة. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ٢٧٧ ـ ٢٧٩).

الانخراط في دراسة التراث التأويلي الإسلامي ونقده[1]

«وفيه محاولةُ جعْلِ النصِّ مفتوحًا على جميع التأويلات، وتقريرُ تعدُّد تأويلاته بتعدُّدِ قراءاته، فما كان مفهومًا من النص الشرعي في القرن الأول على وجهٍ؛ غيرُ ثابت وغير ملزم للقرون اللاحقة ـ أي: نقد سلطة السلف ـ؛ لأن فهم النص يتطور ويتغير بفعل مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيرات الحضارة، وعلى ضوء هذا يسوغ التشريع في العقائد والأحكام، وإلغاء الفهم السائد للنصوص الدينية»[2]

والتأويل عند الحداثيين يقوم على أصلين؛ هما:

الأصل الأول: تحرير التأويل من القيود التراثية: يقول محمد الطالبي[3]: «الوثيقة مقدَّسَة والتأويل حر، وحرية التأمل وما يتبعها من خصومات. ضريبة ضرورية لتقدم التاريخ»[4]

و«كل قراءة فكر يتعامل مع نص؛ فالنص واحد، والأفكار متعددة، وهكذا لا مَفرَّ من تعدُّد القراءات بتعدُّد الأفكار»[5]

«وفكرة حرية أو تحرر التأويل تعني تخليص الفهم وعقل المجتهد من المحددات والقيود التراثية؛ كالمعهود اللغوي، وفهم السلف وأقوال السابقين من المتقدمين والفقهاء. ونحوها من المحددات الأصولية المتداولة في بحث النص والتأويل في المدونات الأصولية»[6]

---

(١) انظر: إسلام المجدِّدين، محمد حمزة (ص٥١).

(٢) بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي ضِمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد) (ص٥٧).

(٣) **محمد الطالبي**: أستاذ جامعي تونسي حداثي، ولد في سنة ١٩٢١م، حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون، وهو أول عميد لكلية الآداب في جامعة تونس، من مؤلَّفاته: «كونيَّة القرآن»، و«مفكِّر حر في الإسلام».

(٤) عيال الله (ص٧٩).

(٥) المرجع السابق (ص١٠٠).

(٦) بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد، قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي، أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد) (ص٥٨ ـ ٥٩).

الأصل الثاني: ربط التأويل بالمتغيرات: أي: ربط فَهمِ النص وتأويله بالمتغيرات الحياتية وبالظروف التي نزل بها؛ مما يُفقِده ديمومته وثباته[1]، وهو ما يتصل بالتاريخية والواقعية التي تُعد من الأسس التي قام عليها خطاب الحداثيين، وسيأتي بيانها في أُسُس هذا الخطاب[2].

ثانيًا: قضية المعنى:

وقضية المعنى يؤسِّسها الحداثيون بتوجيه الانتقاد للقراءة التقليدية للنصوص المقدسة؛ حيث تنتقد بأنها تقوم على التسليم بأمرين:

الأول: الإيمان بواحدية المعنى وثباته، واعتبار كل اختلاف في فهم المعنى قصورًا من أصحابه.

الثاني: اعتبار التفسير الرسمي للنصِّ المقدَّس هو التأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصلي[3].

بينما أصحاب القراءة الحداثية على العكس من ذلك؛ فهم يؤمنون بتعددية المعنى ونزع القداسة عن التفسير الرسمي كما يسمونه بذلك، والذي يقصدون به تفسير السلف.

ثالثًا: قضية الحقيقة:

فالحقيقة في المنظور الحداثي غير متعالية عن التاريخ ولا الإنسان؛ بل تتخذ النسبية مبدأً أصيلًا لها في التعامل مع كافة الحقائق، يقول د. محمد حمزة[4]: «تمثل نظرة الفكر الإسلامي الحديث إلى مسألة الحقيقة أحد وجوه

---

(١) انظر: الإسلام بيْن الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشَّرَفي (ص٨٠).

(٢) انظر: بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي (ص٥٩)، أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد).

(٣) انظر: إسلام المجدِّدين، محمد حمزة (ص٥٦).

(٤) **محمد حمزة**: باحث تونسي حداثي، مختصٌّ في قضايا الفكر الإسلامي، له العديد من الكتب المنشورة من بيْنها: «السُّنَّة النبوية: إشكالية التدوين والتشريع»، و«إسلام المجدِّدين»، و«أُفُق التأويل في الفكر الإسلامي».

التجديد؛ ذلك أن الحقيقة الدينية التي تطرحها النصوص المقدسة تُعَدُّ في المنظور المحافظ حقيقة واحدة مطلقة متعالية، لا يتأتى للإنسان الإمساك بها إلا بما تتيح الذات الإلٰهية للإنسان معرفته.

أما في المنظور النقدي الحديث، فهي حقيقة لا تتعالى عن التاريخ ولا تستعصي على الإنسان؛ بل أخطر من ذلك إمكان انبثاق الحقيقة الدينية التي يستنبطها المؤمن خارج منظور المؤسسة الدينية وتعاليمها.

تتجلى انعكاسات النظرة الحداثية للحقيقة في تبنِّي مبدأ نسبية الحقيقة، وغير خَفِيٍّ أن هذه المقولة تعني ـ بلا أدنى مواربة ـ: انتفاءَ الحقائق المطلقة، واندراج كل حقيقة في التاريخ الإنساني المتحول والنسبي بالضرورة»[(١)]

أبرز رُوَّاد الاتجاه الحداثي في مجال المقاصد:

وهذا التعريف يركِّز على المفكرين باعتبار كتاباتهم التي كانت حول المقاصد، وما كان له علاقة بها من الكلام حول التأويل للنصوص ونحوه، ولن أتطرق لجانب السِّيَر الذاتية.

محمد أركون:

هو المفكر الجزائري المولود في ١٩٢٨م، والمتوفى في ٢٠١٠م، والذي خاض معركته مع التراث من خلال مشروعه «نقد العقل الإسلامي»، فقد كان صريحًا في نقده، بخلاف الجابري؛ الذي آثر الدبلوماسية من خلال فكرة توظيف التراث، والتي انتقَده عليها أركون.

وينطلق أركون في نقده من أصل التراث الإسلامي؛ ألا وهو «النص القرآني»، وهو مقصوده بالعقل الإسلامي، فهو العقل المؤسِّس لمختلف العقول الفرعية في الفضاء الإسلامي.

وتقوم المنهجية التي اعتمد عليها أركون في إسهامه الحداثي لنقد التراث على استعمال أكبر قدر ممكن من المناهج الخاصة بعلوم الإنسان

---

(١) إسلام المجدِّدين، محمد حمزة (ص٦٠).

والأديان ونصوصها؛ مثل الأنثروبولوجيا[1] والفيلولوجيا[2] واللسانيات[3] والهرمنيوطيقا[4] وغيرها، وهذا واضح عند قراءة أيِّ كتاب من كتبه، فلا تكاد تمر صفحة واحدة إلا وفيها عددٌ من مصطلحات المناهج التي يذكرها.

على أنَّ هذا الأمر ليس مؤشرًا للعمق النقدي على وجه اللزوم؛ حيث إنَّ النتائج التي هي ثمرة البحث والنقد من خلال هذه المناهج لا يجدها القارئ بهذا الحجم الذي يَعِدُ به أركون في بدايات كتبه، حتى الحداثيون أنفسهم يرون تكرار الأفكار في كتب أركون ومحدودية النتائج التي يخرج بها. يقول محمد حمزة بعبارة فيها تلطُّف بعض الشيء: «ومما لا شك فيه فإن الحرص على استنباط مفاهيم جديدة في اشتغاله على التراث الإسلامي وعلى النص القرآني، هو الذي يَغْفِر لأركون التكرار الذي يلاحظه القارئ المتابع بدقة لما

---

(١) **الأنثروبولوجيا**: مذهب في معرفة الإنسان، وهو دراسة الجماعات البشرية الفطرية أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة، من حيث الأنثروبولوجيا الفيزيقية، أو من حيث كونُها كائنات حية ذات عقل وثقافة، وهذه هي الأنثروبولوجيا الثقافية، أما الأنثروبولوجيا الفلسفية فهي بحث فلسفي يُعنى بالمسائل المتصلة بماهية الإنسان. ينظر: المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص٢٤).

(٢) **الفيلولوجيا**: علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها، وكلمة «فيلولوجي» معناها: الدراسة العلمية الشاملة لأية لغة، وتشمل إطار بنائها وتطور اشتقاقاتها وتاريخ هذا التطور، وعلاقة هذه اللغة بغيرها من اللغات، ومدلول هذه العلاقة واختلافه بالنسبة لهذه اللغة أو تلك. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، للدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر (١٧٦١/٣).

(٣) إحدى التسميات المختلفة لعلم اللغة؛ وهو الدراسة التحليلية للغات البشر، والعلوم اللسانية هي الأدب، والتاريخ، والعَروض، والنحو، واللغة، والبلاغة. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٠١٠)، وعلم اللغة العربية (٤٧/١)، وجواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب (١٧٢/٢).

(٤) **الهرمنيوطيقا**: من الفعل اليوناني Hermeneuein وتعني التفسير؛ ولذا يعرف بـ: «فن الفن وتأويل النصوص، أو مناهج فهم النصوص الدينية والدنيوية على حد سواء»، ويربط كثير من الباحثين بين هذه الكلمة وبين الإله هرمس الذي هو رسول الآلهة الذي كان بدوره ينقل لغة الآلهة، ويترجم مقاصدهم للبشر، وقد استُخدمت في تفسير الكتب المقدسة، وهي ما سُمِّي بالهرمنيوطيقا الكلاسيكية، والتي تقارب التفسير بالمصطلح الإسلامي، وقد تطوَّر مضمون هذا المصطلح مرورًا بسبينوزا الذي مارَس النقد على الكتب المقدسة في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسية»؛ حيث درس النصوص المقدسة من وجهة نظر تاريخية، إلى أن أتت الهرمنيوطيقا الرومانسية على يد شلايرماخر ودلتاي، إلى أن وصلت إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية على يد هدغر وجادمير، وهذا لا يعني انتهاء ما سبقها. ينظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، د. عادل مصطفى (ص٢٤، ٢٧)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، لخالد السيف (ص٦١) وما بعدها.

يَكتبه، مثلما يبرر محدودية نتائج محاولاته التطبيقية»[١]

بل إن علي حرب[٢] ينتقد جوانب عدة من مشروع أركون؛ منها عدم إتيانه بجديد كما يدعي أركون بحمله لواء التجديد والتحديث، لا سيما عندما نبحث في النتائج المركزية لهذا المشروع الأركوني؛ بل يرى علي حرب أن أركون يزعم مزعمًا أسطوريًّا سحريًّا؛ «يجيز لفرد التصريح بأنه يملك مشروعًا لتحديث عالَم متعدد؛ كالعالم الإسلامي، أو تراثٍ ضخم كالتراث العربي»[٣]

حسن حنفي:

يُعَدُّ مشروع حسن حنفي، المولود في ١٩٣٥م، من أوسع المشروعات الثقافية تناولًا لقضية تأويل النصوص الشرعية، والقراءة الجديدة للإسلام، وينطلق في مشروعه من هاجس التجديد في العلوم، وإعادة تأويلها؛ ولذلك فهو يسمِّي مشروعه بـ(التراث والتجديد)، ومصطلح (التجديد) عنده يعني به: (إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر)، وكان موطن الكلام حول المقاصد من هذه السلسلة هو كتابه الذي صدَر في جزأين بعنوان «من النص إلى الواقع»، وإن لم يكن ثَمَّ تفصيلٌ في هذا الكتاب، وإنما مجرد إشارات، ولكنَّ البحث الذي أطال فيه، هو بحث «مقاصد الشريعة وأهداف الأمة، قراءة في الموافقات للشاطبي»، والذي كان ضمن عدد خاص بالمقاصد الشرعية في مجلة المسلم المعاصر.

وكون حنفي يدَّعِي الاهتمام بالتراث والتمسك به هو في الحقيقة غطاء أيديولوجي[٤]، وإلا فإن حقيقة مشروعه تغريبي بالدرجة الأولى؛ بل إنَّ

---

(١) إسلام المجدِّدين، محمد حمزة (ص٩٠ ـ ٩١).

(٢) **علي حرب**: كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني، ولد في ١٩٣٩م، صدرت له مجموعة من المؤلَّفات؛ منها: «خطاب الهُوية، سيرة فكرية»، و«توارُث القوى الناعمة في الوطن العربي»، و«نقد النص».

(٣) أوهام الحَداثة في المشروع الأركوني، علي حرب، مجلة الاجتهاد عدد (٢١)، ١٩٩٣م (ص٩٤).

(٤) هي مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة، وعرفت كذلك بأنها: منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة والمعتقدات، وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية. وقد يكون محتواه دينيًّا أو اقتصاديًّا أو سياسيًّا أو فلسفيًّا. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر (١/ ١٤٣)، المعجم الفلسفي، د. مصطفى حسيبة (ص١٠٦، ١٠٧).

المكون الغربي في الحقيقة هو المحرك الأساسي والمنطلق الفعلي في قراءته للتراث[1]

ومن ناحية الـمنهج الذي يستعمله، فإن الـمنهج الفينومينولوجي[2] هو الـمنهج الإجرائي المستعمَل في كافة كتاباته، والذي يعطي الأولوية للشعور، وقد كان هذا الـمنهج هو موضوع رسالته للدكتوراه، والذي يطبقه حنفي بمعناه العام أو بطريقة «التوظيف» التي استخدمها الجابري، فلم يكن تطبيقه تطبيقًا منهجيًّا صارمًا بأدوات الـمنهج الفينومينولوجي.

وقد كان للفكر اليساري[3] أثرٌ واضح في كتابات حنفي؛ نظرًا لنشأته اليسارية، حتى إن بعض الباحثين يرى أن مشروعه لإعادة بناء العلوم الذي اشتهر به، ما هو إلا طريق للوصول إلى مطالب الفكر اليساري[4]

وفي مجال المقاصد؛ فإنَّ حسن حنفي يَعتبر المقاصد، كما قعَّد قواعدها

---

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، د. خالد السيف (ص١٥٢) وما بعدها.

(٢) **الفينومينولوجيا**: وتسمى أيضًا: الظاهراتية، وهي مدرسة فلسفية ترتكز على الخبرة الحدسية للظواهر، ثم الانطلاق نحو تحليل الظاهرة سعيًا إلى فهم أعمق لوجود الإنسان والعالم. كانت بداياتها مع هيغل كما يعتبر مؤسس هذه المدرسة إدموند هوسرل، تلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة مثل: هايدغر وسارتر وموريس ميرلو بونتي وريكور. وتقوم هذه المدرسة الفلسفية على العلاقة الديالكتيكية بين الفكرة والواقع. والظاهراتية مدرسة فلسفية اجتماعية ترجع أصولها إلى القرن التاسع عشر، ظهرت رَدَّ فعل على المدرسة الوضعية. ينظر: فكرة الفينومينولوجيا، تأليف: إدموند هسرل، ترجمة: فتحي أنقرو، من مطبوعات المنظمة العربية للترجمة، والفينومينولوجيا المنطق عند إدموند هسرل (ص١٢)، تأليف: يوسف سليم سلامة.

(٣) **اليسارية**: مصطلح يمثِّل تيارًا فكريًّا وسياسيًّا يسعى لتغيير المجتمع إلى حالة أكثر مساواة بين أفراده. يرجع أصل مصطلح اليسارية إلى الثورة الفرنسية عندما أيَّد عموم مَن كان يجلس على اليسار من النواب التغيير الذي تحقق عن طريق الثورة الفرنسية، ذلك التغيير المتمثل بالتحول إلى النظام الجمهوري والعلمانية. ولا يزال ترتيب الجلوس نفسه متبَعًا في البرلمان الفرنسي. بمرور الوقت تغيَّر وتشعَّب استعمال مصطلح اليسارية بحيث أصبح يغطِّي طيفًا واسعًا من الآراء لوصف التيارات المختلفة المتجمعة تحت مظلة اليسارية، فاليسارية في الغرب تشير إلى الاشتراكية أو الديمقراطية الاشتراكية أو الليبرالية الاجتماعية في أوروبا والولايات المتحدة، من جهة أخرى تدخل تحت المصطلح العام لليسارية حركة يطلق عليها اللاسلطوية، والتي يمكن اعتبارها بأقصى اليسار أو اليسارية الراديكالية. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٥١٣).

(٤) انظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران (ص٦٣).

الإمام الشاطبي، منطقة توحيد للوعي العربي الإسلامي المعاصر، باختلاف انتماءاته الأيديولوجية، وذلك في عصر العولمة، في هذا الزمان يمكن تطوير المقاصد لكي تؤلف تجديدًا جذريًّا لوعي شكل العلاقة بين النص والواقع في الوعي العربي الإسلامي المعاصر، وهنا يَستخدم حسن حنفي الفهم الفينومينولوجي رامزًا إلى تبادل مفهومي بين القصدية الفينمولوجية والمقصد الشرعي[(١)]

وعلى ضخامة عمل حنفي في موسوعته التي خرج بعضها وبقي الأكثر، فإن سمة التناقض الحاد والتأويلات الغريبة واضحة أشد الوضوح؛ حتى إن جورج طرابيشي[(٢)] جعل هذا الأمر موضوعًا لرسالة أكاديمية أسماها: «ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي»، ومما لا تخطئه عين الناظر في كتبه، ذلك الإهمال لغيره من معاصريه؛ ولعل هذا بسبب اعتداده بمشروعه وكونه يرى نفسه المؤسِّس لغالب ما يطرحه من مفاهيم[(٣)]

محمد عابد الجابري:

هو المفكر المغربي المولود في ١٩٣٦م، والمتوفى في ٢٠١٠م، والذي عرف بمشروعه الضخم الموسوم بـ(نقد العقل العربي)، والذي حوى رباعيته المشهورة:

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند الشاطبي، وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش (ص٨٤).

(٢) **جورج طرابيشي**: مفكر وكاتب وناقد ومترجِم، ولد سنة ١٩٣٩م بحلب، تميَّز بكثرة ترجماته ومؤلفاته التي بلغت ما يزيد عن مائتي كتاب، تُوفيَ سنة ٢٠١٦م بباريس.

(٣) يقول علي حرب عن إحساس: «حسن حنفي بأنه يؤسس ويبني في كل ما يكتبه؛ ولهذا فمَراجعه في هذه المقدمة ـ يقصد مقدمة في علم الاستغراب ـ هي مؤلَّفاته العديدة ومقالاته التي لا تُعد ولا تحصى. وإذا شئتُ المبالغة أقول: إنه لا يترك صفحة دون أن يُحيل القارئ إلى أحد أعماله أو دراساته. وفيما يَخصُّ هذا الجانب من جوانب مشروعه، فإنه يَعتبر نفسه المؤسِّس الأول لعلم جديد، ويَعتبر محاولته «المحاولة الكاملة الأولى» في علم الاستغراب. هكذا فهو لا يَدَعُ سانِحة إلا ويذكِّرنا فيها بأنه صاحب مشروع فكري تأسيسي. ولعلَّ هاجس التأسيس هو الذي جعله يُقْصي أسماء المفكرين العرب إلى الهامش خلال الحديث عن مشاريعهم. فلا يليق أن يَذْكُر الأنداد في متن النص إذا كان الخطاب هو خطاب التأسيس». نقد النص (ص١٩).

١ ـ تكوين العقل العربي.

٢ ـ بنية العقل العربي الذي تكلم فيه عن مقاصد الشاطبي، وهو أكثر الكتب حديثًا عن المقاصد مقارنةً ببقية كتاباته.

٣ ـ العقل السياسي العربي.

٤ ـ نقد العقل الأخلاقي.

وسبق هذه السلسلة وتبعها عددٌ من الكتابات[١]، والتي قامت في غالبها على فكرة «التوظيف»، ويَقصد بالتوظيف استثمارَ التراث وما يحتويه من نظريات ـ كنظرية الشاطبي وابن رشد وابن خلدون كما ذكرها الجابري واعتنى بها ـ بما يخدم هموم الحداثة المعاصرة، ومن ثَمَّ الدعوة إلى إعادة تأسيس فَهْم التراث من خلال استلهام روح النظرية الرشدية والحزمية والشاطبية والخلدونية؛ حيث يرى الجابري أن هذه المحاولات التي قام بها هؤلاء تُمَثِّلُ الخروجَ من المجال المعرفي الدلالي الأصولي القديم[٢]

وهذه المنهجية التي أجراها الجابري لم تَرُقْ لبعض منظِّري الحداثة، منهم «أركون» الذي انتقد على الجابري هذه المنهجية بأنها لا تُطابق جوهر فكرة الحداثة، وقد تعود عليها بالسلب؛ بل يضرب مثالًا على ذلك بنفس موضوعنا الذي نحن بصدده؛ ألا وهو المقاصد، وعلى وجه الخصوص مقاصد الشاطبي الذي يراه أركون مُوغِلًا في المجال الدلالي الأصولي؛ لأنه إذ يُسمِّي المقاصد التي استنبطها هو مقاصد القرآن، فإنه لم يخرج بهذا عن المجال الدلالي التقليدي؛ حيث إنه لم ينتهج التأويلي الحديث، وإنما طابَق

---

(١) انظر على سبيل المثال: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الديمقراطية وحقوق الإنسان، الدِّين والدولة وتطبيق الشريعة، وغيرها من الكتب. ومما يُنبَّه عليه في هذا المقام هو بثُّ الجابري لكلامه حول نظرية المقاصد في عديد من كتبه؛ مما يجعله ـ فيما وقفت عليه ـ من أكثر الحداثيين عنايةً بموضوع المقاصد، وتوزع هذه الكتابات في كتبه يسبب صعوبة جمع هذه الأفكار المتناثرة التي لم ينتظمها كتاب واحد يختص بها، وإن كان بالمقابل قد التزم الجابري بفكرة التوظيف التي ذكرناها في كافة المناسبات التي تكلم فيها على المقاصد.

(٢) انظر: بِنيَة العقل العربي، محمد عابد الجابري (ص٥١٣ ـ ٥٧٣).

بين النص ومعناه الحقيقي[1]

لكن الجابري لا يناقض هذا الانتقاد ولا يختلف حوله، ولكنه يرى أن هذا التوظيف ما هو إلا تكتيك لنقد التراث ووسيلة لإعادة صناعته وَفْقَ ما يناسب الحداثة، ولكن باستلهام النظريات الإسلامية من الرشدية والشاطبية وغيرهما، وليس هذا امتدادًا معها على منهجها وفكرها، فإن هذا لا يتوافق مع المبادئ الحداثية بوجه عام، ولا يتوافق على وجه الخصوص مع مبدأ «القطيعة المعرفية»[2]، التي لم يزل الجابري يؤصِّلها ويَنتصر لها ويُنَظِّر لها في كافة كتبه.

فالجابري يرى في فكرة التوظيف وسيلةً لإنجاح عملية التحديث التي ينشُدُها، بحيث تراعى المرحلية التاريخية، وهو ما وافَقَه عليها غيره؛ حيث إنهم يرون أن من أهم عوائق الحداثة في العالم العربي غربتها عن المكوِّن العربي بشقيه الاجتماعي والحضاري.

عبد المجيد الشرفي:

يُعَدُّ المفكر التونسي المولود في ١٩٤٢م، مِن أكثر مَن أَوْلَى نظرية المقاصد اهتمامًا؛ وقد انطلق من أن الشريعة تعيش في أزمة مع معطيات الحداثة المعاصرة، وأنه لا سبيل للخروج من تلك الأزمة إلا بالتخلُّص من المطلقات التي لا تراعي اختلاف البيئة والتاريخ والمكان، وبيَّن أن التخلص من تلك المطلقات المنافية للحداثة يتم عبر طرق؛ منها: «ضرورة التخلُّص من التعلق المَرَضِي بحرفية النصوص - ولا سيما النص القرآني - وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات

---

(١) انظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد القرني (ص٣٠).

(٢) **القطيعة المعرفية**: نظرية تذهب إلى أن التقدم العلمي مبني على أساس قطع الصلة بالماضي؛ فهو شق طريق جديد لم يتراءى للقدامى، ولم يَرِد لهم بحال؛ بحكم حدودهم المعرفية الأسبق، ومن ثَمَّ الأضيق والأكثر قصورًا. انظر: مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، أ.د. يمنى طريف الخولي (ص٢٢).

المجتمع المعاصر»[1]

ودعا إلى: «قلب المُسَلَّمَةِ التي استقرتْ في الوجدان الإسلامي من القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معًا؛ بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمَل له يتعين البحث عن الغاية والمقصد»، ثم كشَف نتيجة ذلك فقال: «وفي هذا البحث مجالٌ لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم»[2]

ونتيجة لذلك توصَّل إلى إلغاء لزوم العبادات الكبرى في الإسلام: من صلاة وصيام وزكاة وحج؛ بحجة أن الشريعة إنما جاءت بأحكامها لمصلحةٍ تُناسب ذلك العصر، فإذا تحقَّقت مقاصدها في ترقية الروح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى، فنحن لسنا مُلْزَمِين بتفاصيلها التشريعية[3]

ويدور مشروع الشرفي في عامته حول نظرية التمييز بين «إسلام الرسالة»، و«إسلام التاريخ»، وينعت كل الموروث الإسلامي بأنه مِن إسلام التاريخ، وأما إسلام الرسالة فإنما يَقتصر على المبادئ العامة، وقد خصَّص كتابه «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» حول هذه الثنائية؛ بل وأكثر من ذلك فقد أشرف على مشروع ضخم أسماه بـ«الإسلام واحدًا ومتعددًا»، والذي صدرت فيه أبحاث من خلال عدد من الباحثين التونسيين الـمنتمين إلى مدرسته، أصدرتها دار الطليعة برعاية رابطة العقلانيين العرب.

وعند مقارنة هذه الرسائل والأبحاث التي يُشْرِف عليها الشرفي بمستوى كتابته هو؛ يتبين أن جهده في التأليف أقل بكثير منه في إشرافه على طلابه

(١) لَبنات، الشَّرَفي (ص١٦٢). وهذا هو الجزء الأول من لَبِنات الشرَفي التي لم تكن قد رُقِّمت بالأجزاء بعدُ، ثم طُبع الجزء الثاني والثالث.

(٢) الإسلام بيْن الرسالة والتاريخ، الشَّرَفي (ص٧٠).

(٣) انظر: الإسلام بيْن الرسالة والتاريخ، الشرَفي (ص٥٩) وما بعدها. وسيأتي تفصيل هذه الآراء في فصل التطبيقات (ص٢٦٣) وما بعدها، مقال التداوُل الحداثي لنظرية المقاصد، الجزء الأول، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد (٢٩٣).

وتدريبه لهم على الأساليب الفرانكفونية؛ لتقويض التراث من مداخل عدة، منها مدخل المقاصد. وفي رأي البعض، فإن الشرفي مدرِّس حداثي أكثر من كونه مؤلِّفًا حداثيًّا[(١)]

نصر حامد أبو زيد[(٢)]:

هو المفكر المصري المولود في ١٩٤٣م، والمتوفى في ٢٠١٠م، والذي تقوم منهجيته على المدخل التحليلي اللغوي في إعادة القراءة للنصوص الدينية من خلال المناهج الحديثة.

وتُعَدُّ كتب أبو زيد «الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة»، و«التأويل عند ابن عربي»، و«النص والسلطة والحقيقة»، و«إشكالية القراءة والتأويل»؛ هي التأسيس النظري لتحقيق مشروعه الحداثي.

وقد كان أبو زيد أشد جسارةً عندما جعلَ النصَّ القرآني نصًّا مفتوحًا بفضل هذا التصور، فـ«مع حركة الواقع وتطوره ـ بعد انقطاع الوحي ـ تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص، ويتحدد بتغير معطيات الواقع»[(٣)] بهذا الرباط بين الواقع والمفهوم يبدأ نصر حامد أبو زيد في مشروع تحويل المفاهيم الأصولية، وهي هنا الكليات الشرعية، مشيرًا إلى أن افتقاد الوعي لجدلية الواقع والمعرفة في الدراسات القرآنية قديمًا وحديثًا ـ أدَّى إلى إساءة تناول استخراج الأحكام من القرآن والسُّنَّة[(٤)]

---

(١) انظر: التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران (ص٩٢ ـ ٩٣).

(٢) سألتزم بتسميته (أبو زيد) على الحكاية دون تغييره بحسَب موقعها الإعرابي.

(٣) فلسفة التأويل: دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد (ص١٦).
وأنبِّه هنا ـ من باب الإنصاف ـ إلى أن أبو زيد مع قوله بانفتاح باب التأويل للنص القرآني وكوْنِه نَصًّا تاريخيًّا أو أسطورة إلخ. ومع أنه على سوء تعبيره عن القرآن والوحي بهذه الأوصاف؛ فإنه لا يصح القول بأنه يُنكِر الوحي؛ بل يُثبِت مَصدرَه المُتعالي، وأن الله تَكلَّم به وأنزله على النبي ﷺ. ويَطول نقلُ الدلائل على ذلك من كتبه، وقد استقصى هذا الموضوع وأثبته د. خالد القرني في مقدمة كتابه القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، من منشورات الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ط١، ١٤٣٥هـ.

(٤) انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، لنصر أبو زيد (ص٧٦).

ويؤكد نصر حامد أبو زيد ضرورة تحديد شكل قراءة النص التراثي في إطارٍ يجعل منها قراءةً منتجة وليست متحيزة. وتبعًا لِمِثْلِ هذه الرؤية انقلبت مقاصد الشريعة الإسلامية إلى عين مبادئ الحداثة الغربية، معنًى ودلالةً، ما دامت مهمة القراءة لا تتموضع في الكشف عن الموضوع المقروء في إطاره الثقافي والتاريخي، وإنما تتعدى إلى مهمة خطيرة وصعبة؛ وهي الكشف عن دلالته في الحاضر بعدما أدَّى المهمة عينها في الماضي.

ولأجل هذا ستصبح مقاصد الشريعة عند «أبو زيد» شكلًا آخر لا صلة له بالقواعد الأولى المؤسِّسة لها، إنما تنقلب معنى فضفاضًا يلحم الفكر التشريعي الإسلامي بالفضاء الثقافي الحداثي العالمي، وهذا في إطار المبادئ الإنسانية التي تَحتفي بها الحضارة الغربية المعاصرة.

ويرشد نصر حامد أبو زيد إلى سبيل آخر نحو قراءة شمولية للنصوص الشرعية تتجاوز الوسائل التقليدية التي فكَّر بها علماء أصول الفقه، ونظروا بواسطتها إلى قضايا الشريعة، وتستبدل بها المنهجية الحديثة التي انشغلت بمستويات الدلالة، لتتجاوز حدود الدلالة اللغوية التي هي الأصل في النظر الأصولي، وكذا وسيلة التقعيد في المقاصد، وهي خطوة أولى كفيلة بتحرير النص، ثم إنَّ مثل هذه الهزة المنهجية لا تتوقف عند هذا التبادل بين مستوى الدلالة ومستوى الدلالة اللغوية، إنما عليه وضع القطيعة مع آلية أساسية في تأليف الأحكام الشرعية، وهي النظر إلى الجزئي عبر الكلي؛ إذ التجديد في منهج الأصول وآليات الاجتهاد تستوجب تحرير النظر من هذه العلاقة، والنظر إلى النص في سياقه الثقافي والتاريخي[١]

إلا أن القارئ لكل محاولات «أبو زيد» سيدرك أنه أقل الحداثيين من ناحية أثر إنتاجه وعمقه الفكري؛ بل سيدرك قلة خبرته بالتراث الإسلامي الذي هو بصدد نقده وإعادة تأويله، ويكفي مثالًا على هذا ما ذكره في كتابه «الإمام

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش (ص٨٧ ـ ٩٣)، فقد تمت الاستفادة من هذا الكتاب كثيرًا في التعريف بنصر أبي زيد.

الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية»، والذي ادَّعى فيه أن الشافعي يقوم بمهمة سياسية من أجل بني أمية، مع أن دولة بني أمية انتهت في عام ١٣٢هـ؛ والشافعي لم يُوْلَد إلا عام ١٥٠هـ[١]؛ مما جعل كثيرًا من معاصري الكتاب يسخر من هذه الأطروحة؛ ثم عاد أبو زيد إلى تناول هذا الموضوع في كتابه: «التفكير في زمن التكفير»، قائلًا: «ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التي وُجِدَت في خطأ طباعي في الكتاب نكتة تقيم الدنيا ولا تقعدها؛ حيث تحولت كلمة «العلويين» إلى «الأمويين» في صفحة كاملة»[٢] إلى آخر كلامه.

---

(١) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد، في طبعة الكتاب الأولى (ص١٦ ـ ١٧)، وأما في طبعة مدبولي فقد عَدَّل فيها هذا الخطأ الشنيع إلى قوله: السلطة السياسية بدلًا عن قوله: (الأمويين)، انظر: (ص٦٢ ـ ٦٣).

(٢) انظر: (ص١٧١) من الكتاب المذكور، وانظر: بحث د. إبراهيم عوض في بحثه: نصر أبو زيد: أغلاط ومغالطات، المنشور في دنيا الوطن بتاريخ ١٠/٨/٢٠١٠م، وقد ذكر د. إبراهيم إجراء هذا الخطأ الطباعي كما قال د. أبو زيد، فنقل كلام د. نصر ثم علَّق عليه: «لكنَّ أهمَّ صوَر التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية أنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاوَن مع الأمويين مختارًا راضيًا، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ)، الذي كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المُكرَه وطلاقِه. وموقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) الرافض لأدنى صوَر التعاون معهم، رغم سَجْنه وتعذيبه، يكشف إلى أي حد بلغ رفْضُ الفقهاء لعصبية ذلك النظام، ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر. سعى الشافعي ـ على عكس سلفه أبو حنيفة وأستاذه مالك ـ إلى العمل مع الأمويين، فانتهز فرصة قُدوم والي اليمن إلى الحجاز، وجعل بعض القرشيين يتوسَّطون له عنده ليُلحِقه بعمل، فأخذه الوالي معه وولَّاه عملًا بِنَجْران. وإذا كان موقف مالك وأبي حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيرًا عن موقفهم من الأمويين، فإنَّ الشافعي كَرِهَ منهم تَخلِّيَهم عن «العروبة»، التي كانت سِمَة بارزة للنظام الأموي، واستنادَهم إلى «الفارسية»؛ الأمر الذي يُبرِز لنا النزوع العصبي عند الإمام، ويفسِّر لنا الدفاع السابق عن نقاء النص، ونقاء اللسان العربي من ثم، من آفة الدخيل الوافد من الألفاظ.

وممَّا له دلالة في هذا الصدد، أن رحيل الشافعي إلى مصر تلا استيلاء المأمون على السلطة بعد صراعه الدامي مع أخيه الأمين، وهو الصراع الذي وَجَدت فيه الشعوبية الثقافية والفكرية تعبيرَها العسكري. تَولَّى المأمون السلطة سنة ١٩٨هـ، ورحل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩هـ، وكان اختيار مصر بالذات لأن واليَها في ذلك الوقت كان قرشيًّا هاشميًّا». الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط١، دار سينا للنشر، ١٩٩٢م (١٦ ـ ١٧).

ثم استبدل د. إبراهيم كل كلمة ذكَرت الأمويين بكلمة العلويين، ثم قال:

وهذه هي ملاحظاتنا على النص، بعد تغييره على النحو الذي يريده نصر أبو زيد، ليَخرُج من الورطة العلمية المخزية: ترى متى كان لمالك بن أنس فتوى ضد العلويين تتعلق بفساد بيعة الـمُكرَه وطلاقِه؟ =

المطلب الرابع

التعريف بالاتجاه التجديدي

التعريف:

هو اتجاه من المفكرين الإسلاميين يحوي أطيافًا كثيرة من أبرزها ـ ما سبق تصنيفه ـ اتجاهان:

الأول: (الاتجاه التنويري أو العقلاني): وهو اتجاه قام بعملية توفيق بين الإسلام (نصًّا وتراثًا) وبين مفاهيم التنوير الغربي، فقبلوا منها ما رأوه حقًّا، وردُّوا منها ما رأوه باطلًا، وقد يكون من المحددات لهذا التيار أن رُوَّاده أخَلُّوا من خلال هذا التوفيق بعدد من القطعيات؛ إما بقبول باطل مما هو من المفاهيم التنويرية الغربية، أو برد حق من القطعيات الشرعية التي ثبت فيها الإجماع، وحتى هذا الرد تجده غالبًا للتوافق مع أحد المفاهيم التنويرية.

ويرى بعض الباحثين أن أكثر هذه المسائل التي ضيَّعُوا فيها القطعيات، هي من المسائل التي أنتجتها العقلانية العلمانية، لكنهم لم ينتبهوا للأساس العقلاني العلماني لها، وظنوا هذه المسائل من الحق المشترك بين الوحي وبين

= فلْيَدُلَّنا عليها أحد. ثم كيف يغضب العلويون من مثل هذه الفتوى، وهي لا تضرهم في شيء؛ إذ لم يكن لهم سلطان البتة: لا سلطان قائم على الإكراه ولا سلطان مستند إلى الشورى؟ بالعكس لقد كانت مثل هذه الفتوى في مصلحتهم؛ لأن كثيرًا من المسلمين كانوا يتعلقون بالعلويين، لكنهم يَخشَون من إبداء مشاعرهم ومواقفهم تجاههم، كما هو معروف. كذلك هل كان للعلويين سلطان في اليمن جعل الشافعي يوسِّط أحدهم كي يعيِّنوه في منصب في دولتهم هناك؟ طبعًا لا إذن فلا يمكن أن يكون الأمر سهوًا كما يزعم الدكتور نصر. ويقول النص أيضًا بعد تغييره إلى الوضع الذي يريده نصر أبو زيد: «وإذا كان موقف مالك وأبي حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيرًا عن موقفهم من العلويين، فإن الشافعي كَرِه منهم تَخلِّيَهم عن «العروبة»، التي كانت سِمَة بارزة للنظام العلوي». ومعنى هذا أن العلويين كان لهم نظام كما يقول النص بكل وضوح؛ أي: إنهم كانوا في عصر الشافعي ذَوِي سلطان ودولة، وهو كلام مُتهافِتٌ لا يمكن أن يستقيم ولو لِفِيمتوثانيَة (هو عبارة عن مليون مليار (كوادرليون) جزء من الثانية). وفوق ذلك، فالذين كانوا يتَّجهون اتجاهًا عروبيًّا، ثم جاء العباسيون بعدهم فقرَّبوا الفرس منهم، وتَوارَت العروبة في عهدهم تدريجيًّا؛ إنما هم الأمويون، وهذا معروف لا نُكران له ولا مِراء فيه.ا.هـ.

الفكر الغربي، والحال ليس كذلك، والوحي منها بَرَاءٌ، وهي مصادِمَةٌ له، وما أنتجها سوى العلمانية التي تنزع الوحي عن القيم وتطبيقاتها.

الاتجاه الثاني: الذي حوى مجموعة من المتخصصين الشرعيين لهم قَدَم سَبْقٍ في الدفاع عن الدين؛ بل الردّ أحيانًا على بعض أفراد الاتجاه التنويري، ويُعيد طرح المقاصد الشرعية بنَفَسٍ شرعي، إلا أنه بقالب تجديدي يحاول مِن خلاله إعادة طرح وفهم القضايا المقاصدية لكي تتناسب مع مستجدات العصر[١].

على أننا نحسب أن كثيرًا من هذه الاجتهادات، والتي خالفت القطعيات أحيانًا، إنما صدرت في أكثرها بحسن نية، ورغبة في رفع راية الإسلام، ولكنَّ هذه النيةَ ليست مانعةً من نقد هذا الخطأ الذي وقَع به رُوَّاد هذا الاتجاه، مع التأكيد على التفاوت بين أفراد هذا الاتجاه.

الخصائص والمفاهيم:

لقد كان السائد على هذا الاتجاه موافقة المنهجية الشرعية؛ بخلاف الاتجاه الحداثي، ولم يَقصد البحثُ التركيزَ على نقاط اتفاقه مع هذه المنهجية الشرعية منعًا للتكرار، وإلا فلهذا الاتجاه التجديدي جوانب إيجابية عديدة منها على سبيل المثال:

- الجهود النقدية المتميزة للرد على الخطاب الحداثي وبقية الخطابات المنحرفة.
- محاولة التجديد في المقاصد بما يناسب الواقع المعاصر، وإن كان قد أخطأ في بعض هذه المحاولات.
- الإحياء لمقاصد الشريعة من خلال إقامة مراكز الدراسات والمؤتمرات، واستكتاب الباحثين مما كان مُغْفَلًا سابقًا.

---

(١) انظر: تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، لأحمد اللهيب (ص٦٥)، وكتاب العصرانيون، لمحمد الناصر، وكتاب الليبراليون الجدد، لأحمد القايدي، وكتاب التنوير الإسلامي، لعبد الوهاب آل غظيف، ومقال: خارطة التنوير من التنوير الغربي إلى التنوير الإسلامي، أحمد محمد سالم، مجلة البيان عدد رقم (٣٠٢).

• التفعيل لمقاصد الشريعة في عدة مجالات حياتية معاصرة؛ من خلال المحاضرات والفتاوى.

وأما ما افترق به عن المنهجية الشرعية السائدة، ففي عدة جوانب:

أولًا: الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، والذمُّ الشديد للتقليد والمقلدين، وهذا أمرٌ يوافق عليه كل عاقل متجرِّد عن التعصب، ولكن الإشكال هو المبالغة في فتح باب الاجتهاد الذي نال المنهجية العلمية الاجتهادية، وخصوصًا في علم أصول الفقه، ومن ذلك ما سيأتي تفصيله من إحلال المقاصد بدلًا عن العلة الأصولية؛ بدعوى توسيع أدوات الاجتهاد، **هذا من جهة**.

ومن جهة أخرى توسيع دائرة الاتهام بتهمة التقليد الأعمى والتعصب، حتى أَدْخَلَ بعضهم اعتصامَ بعض أهل العلم بالنصوص الشرعية بطائفةِ المتعصبةِ.

ثانيًا: الواقعية الـمُفْرِطة، وذلك من خلال الرضوخ لعدد من معطيات الواقع، ولو كان على حساب النصوص الشرعية أو المنهجيات العلمية، كل هذا بحجة أن لكل عصر معطياته الفكرية والسياسية والمجتمعية، ونحو ذلك.

ثالثًا: الـمنهجية التوفيقية بين الإسلام والمكوِّن الحداثي المتمثل بالحضارة الغربية، وذلك من خلال عدد من القضايا والمفاهيم؛ كالحرية والإنسانية والمرجعية التشريعية، وهذا التوفيق أدَّى إلى عدد من مظاهر التعسُّف والتكلُّف في ردٍّ أو تأويل عددٍ من النصوص والمفاهيم الشرعية.

رابعًا: الموقف السلبي مع مذهب السلف في عدد من القضايا العقدية والفقهية والأصولية وغيرها، ابتداءً بنقض بعض الإجماعات الثابتة، أو ردِّ بعض الأحاديث التي بلغت التواتر، وانتهاءً بذمِّ بعض الأقوال ووصفها بأوصاف مثل الظاهرية الجدد، والتعصب، وعبادة النصوص، ونحوها مما يتناقض مع الدعوة للتعددية وفتح مجال الاجتهاد التي ينادِي بها رُوَّاد هذا الاتجاه.

خامسًا: خَرْم بعض المنهجيات العلمية في دراسة القضايا الشرعية، والتي وإن كان فيها شيء من الاجتهاد والاختلاف المشروع، فإن أصولها محدَّدة وثابتة، شأنُها شأن منهجيات بقية العلوم الإنسانية، وهذا الخَرْمُ لها إنما نَشَأ في غالبه من أمرين:

١ ـ ضعف البناء العلمي، وهذا ظاهرٌ في تناول عدد من المفكرين لبعض المباحث الشرعية الدقيقة والعميقة، والتي تحتاج لمتخصصٍ في العلوم الشرعية.

٢ ـ ضعف الالتزام بهذه المنهجيات مع وجود البناء العلمي لأيِّ سببٍ من الأسباب التي يراها المخالف موجبةً لعدم الالتزام بها، وهذا قد حصَل عند عدد من الشرعيين.

سادسًا: التعميم في المصطلحات، فيتم استخدام المصطلحات دون استيعاب أحيانًا؛ لما تتضمنه من كمٍّ هائل من المفاهيم واللوازم، وهذا ظاهرٌ في استخدام بعض مصطلحات الحداثيين العرب، والتي استُورِدَت من التنوير الغربي؛ كمصطلح التراث، والأصالة، والحرية، وحقوق الإنسان، ونحوها.

ومن جهة أخرى، يتم استخدام مصطلحات شرعية لها مدلولات محددة، يتم استعمالها بطريقة موسعةٍ؛ مثل موضوع المقاصد، والتجديد، والوسطية، ونحوها[١].

أبرز الشخصيات:

من ضوابط التصنيف تحت هذا الاتجاه؛ أن يَرُدَّ شيئًا مما ثبت بنصٍّ قاطع، أو كان فيه إجماع قديم، أو أن يقول قولًا مما فيه خلاف سائغ، لكنه في الحالتين يبني قوله على قيمة تنويرية، وإن توسَّل لها بالوحي، فمجرد بنائه عليها وظهورها في كلامه يكفي لتصنيفه ضمن هذا التيار، وذلك كأن يبني قوله

---

(١) انظر: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصِر من النص الشرعي، د. سعد العتيبي (ص٥٨ ـ ٦٤)، والعصرانيون، محمد حامد الناصر (ص١٨٣ ـ ٢١٤).

بتولِّي الكافر حكم المسلمين على المساواة والإنسانية وعدم التفريق بين الناس على أساس الدين.

ولكنَّ مجرد كون هذا الرأي أو الاجتهاد من نتاج عصر التنوير ونظرياته السياسية والاجتماعية لا يكفي لإلحاق الرجل بهذا التيار الفكري؛ لأن مصادمة الوحي القطعي هي الوصف المؤثِّر في رفض ما يُرْفَض من نظريات التنوير الغربي، لكنْ من الممكن أن يكون من الاتجاه التجديدي الذي يَطْرَح قولًا يخالف عامة الاجتهادات العلمية، مع عدم تبنِّيه للقيم التنويرية، لكنْ قد يَستخدم بعض أدواتها، وقد تقدَّم أنه سيدمج بين الاتجاهين في اتجاه واحد؛ ألا وهو التجديدي؛ لأنه وصفٌ جامع بينهما[1]

أشهر وأبرز رواد هذا الاتجاه:

ابن عاشور:

هو العالم التونسي المتوفى في ١٩٧٣م، وهو أكثر شخصية في الزمن المعاصر ارتبط اسمها بمقاصد الشريعة، ومن أشهر كتبه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، والذي يُعَدُّ أول كتاب في المقاصد يُؤَلَّفُ بشكل منفرد عن بقية المباحث الأصولية أو التشريعية، إِثْرَ طول غَيْبَةٍ بعد موافقات الشاطبي، وقد كان من العلماء الذين أَحْيَوْا هذا العلم، وجدَّدُوا معالمه، وأعادوا الاهتمام به، وصَرْفَ أنظار الباحثين نحوه، وأكَّدَ على أهمية كتاب الموافقات للشاطبي وضرورة الانتفاع به ودراسته؛ لذا فهو يُعَدُّ من المصادر الرئيسة لمقاصد الشريعة. وهو الكتاب التنظيري في المقاصد الذي يُمَثِّلُ جانبَ التأصيل للمقاصد عند ابن عاشور.

أما التطبيقات المقاصدية عنده فتتجلى بصورة واضحة في تفسيره «التحرير والتنوير»؛ حيث أودع فيه الأمثلة لما أصَّلَه. وفي كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» الذي جعَله ابن عاشور للمقاصد المتعلقة بالمعاملات، أما

(١) انظر: خارطة التنوير من التنوير الغربي إلى التنوير الإسلامي، أحمد محمد سالم، مجلة البيان عدد رقم (٣٠٢).

المقاصد المتعلقة بالعبادات فقد خصَّص لها كتابًا باسم «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام».

وقد أضفتُ ابنَ عاشور ـ وإن كان تصنيفه بشكل عام في الاتجاه الرابع (الاتجاه العلمي الشرعي) ـ؛ لأن له إضافات تجديدية في عامتها لم تُخَالِف المنهجيةَ الشرعية عند الأصوليين، إلا أنه طرَح بعض المسائل التي قد يُفهَم منها بعض المخالفة لجمهور الأصوليين؛ مثل المطالبة بفصل المقاصد عن أصول الفقه في مقدمة كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، وكذلك طرحه لمسألة تأثُّر الحكم بالعرف، ولو كان هذا الحكم منصوصًا، فبعدما قرَّر عموم شريعة الإسلام، ذكَر صُوَرَ هذه العمومية بما يؤول للقول بالتاريخية؛ حيث أشار إلى أن عادات العرب لا يجب أن تُحمَل عليها الأمم الأخرى.

وتطرَّق إلى بعض ما جاء في السُّنَّة، وحكَم عليه بأنه من قبيل عادات العرب الخاصة، وليس تشريعًا مستمرًّا، فتكلم عن «حيرة وإشكال عظيم يَعرض للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال؛ مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود رضي الله عنه: (**أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَعَنَ الْوَاصِلَاتِ وَالْمُسْتَوْصِلَاتِ، وَالْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللهِ**)[1]؛ فإن الفهم يكاد يَضِلُّ في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفًا من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة؛ كالتحمير والخلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه. وقال: «تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة؛ فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ [الأحزاب: ٥٩] فهذا شرعٌ رُوعيَتْ فيه عادةُ العرب؛ فالأقوام الذين لا يتَّخِذون الجلابيب

(١) أخرجه مسلم (٢١٢٥) وأبو داود (٤١٦٩)، وفي معناه عدة أحاديثَ في البخاري (٥٩٣١ ـ ٥٩٤٨).

لا ينالهم من هذا التشريع نصيب»[1]

وغيرها من المسائل، إلا أنها قليلة جدًّا لا تُذْكَر مقابل عامة مسائله التي كانت موافقة لجمهور الأصوليين.

يوسف القرضاوي:

هو العالم المصري المولود عام ١٩٢٤م، والذي له جهود كبيرة علمية ودعوية، وفي مجال المقاصد على وجه الخصوص؛ فقد كان من المؤسسين لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، وقد شارك ببحث في ندوة «مقاصد الشريعة الإسلامية»، والتي نظَّمها مركز الفرقان، ثم أفرد هذا البحث بكتاب مستقل بعنوان «دراسة في فقه مقاصد الشريعة»، أصدرته دار الشروق، وله بحث بعنوان «مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال»، هذا في البحوث المستقلة في موضوع المقاصد، إضافة إلى استعماله للمقاصد في عدد من فتاويه وعدد من كتاباته[2].

ومنهجية الدكتور القرضاوي التي تقوم عليها بُحُوثه على وجه العموم هي المنهجية العلمية المعهودة، إلا أنه في بعض المباحث العلمية تتغير منهجيته فيها لتتمثل عددًا من الخصائص التي ذكرناها عن الاتجاه التجديدي؛ كبعض المواقف السلبية من الاجتهادات العلمية السائغة، والتي تكون أحيانًا قولًا لجماهير أهل العلم، ومع ذلك عند الترجيح يَصِفُ أصحاب هذا القول المرجوح ـ في نظره ـ بالظاهرية الجدد[3]، مع أنه في نفس الصفحة يرى عدم مشروعية الإنكار والتغليظ في المسائل التي اختُلِف فيها، في تناقض عجيب

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٢٣).

(٢) قد اعتنى عدد من الباحثين بحصر جهود الدكتور القرضاوي في موضوع المقاصد، انظر على سبيل المثال: كتاب «رعاية المقاصد في منهج القرضاوي»، لوصفي عاشور أبو زيد، وكتاب «المنهج المقاصدي عند القرضاوي»، لمحمد شاويش، وبحث د. جاسر عودة الموسَّع بعنوان: مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي ضمن ملتقى الإمام القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ ١٤ ـ ٢٠٠٧/٧/١٦م.

(٣) انظر: مسألة إخراج زكاة الفطر مالًا في بحث: بيْن المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، للدكتور يوسف القرضاوي ضِمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٤٦، ٥١). وقد توسَّعتُ في ذكر هذه المسألة ومناقشتها في فصل التطبيقات من هذا الكتاب.

يُستغرب مِن مثل الدكتور، هداه الله[1]

ومن باب الإنصاف؛ فلا يُنسَى نقد الدكتور القرضاوي للغالين في موضوع المقاصد من الحداثيين؛ فقد أسماهم المعطلة الجدد، وبيَّن أسباب انحراف هذا الاتجاه في أكثر من موطن[2]

جمال الدين عطية:

المفكر والحقوقي المصري، المولود عام ١٩٢٨م والمتوفى عام ٢٠١٧م، وحصل على الدكتوراه في القانون من جنيف عام ١٩٥٩م، وغالب نشاطه كان في المحاماة وتدريس القانون، وقد شارك في المعهد العالمي للفكر الإسلامي مشرفًا ومستشارًا، وتولَّى رئاسة تحرير مجلة «المسلم المعاصر» منذ نشأتها وحتى وفاته، له عدة أبحاث وكُتُب في مجال القانون والتشريع الإسلامي.

وأما ما يخصُّ المقاصد، فله كتابه المشهور «نحو تفعيل مقاصد الشريعة»، والذي ذكَر فيه عددًا من المباحث التي صاغَها صياغةً مبتكرةً، وكانت في الحقيقة في غاية التركيز، ولعل عدم تخصُّصه الشرعي هو الذي جعله يكتب بنفَسٍ جديدٍ، وإن كان في غالب المباحث يذكر أقوال الأصوليين المعروفة، غير أنه خالفهم في بعضها، ومن أبرز ما طرحه في هذا الكتاب هو:

أولًا: محاولة وضع تصنيف جديد للمقاصد من خلال تغيير التصنيف الخماسي المعروف إلى تصنيف رباعي يحوي مقاصد الفرد والأسرة والأمة والإنسانية.

ثانيًا: تفعيل المقاصد من خلال الاجتهاد الفقهي والتنظير الفقهي، واستخدام المقاصد في أسلمة العلوم، وذكر على ذلك مجموعة من العلوم.

---

(١) من الكتب التي تولَّت نقد الدكتور القرضاوي في منهجية بحثه وفتواه كتاب: منهج البحث والفتوى في الفقه الإسلامي، لمصطفى الطرابلسي، دار الفتح.

(٢) انظر: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، للدكتور القرضاوي (ص٨٣ ـ ١٢٤).

حسن الترابي:

المفكر السوداني المولود عام ١٩٣٢م والمتوفى عام ٢٠١٦م، درس الترابي الحقوق في جامعة الخرطوم منذ عام ١٩٥١م حتى ١٩٥٥م، وحصل على الماجستير من جامعة أكسفورد عام ١٩٥٧م، ودكتوراه الدولة من جامعة سوربون، باريس عام ١٩٦٤م. ويتقن الترابي أربع لغات بفصاحة؛ وهي: العربية، والإنجليزية، والفرنسية، والألمانية. وهو من أشهر المفكرين الإسلاميين، والذي عُرِفَ بثوريته الفكرية ضد المنهجيات العلمية السابقة، ووَصْفِهِ لها بالتقليدية ومحاولة التبشير بمنتجات العملية التجديدية على كافة الأصعدة الشرعية، وخصوصًا على علم أصول الفقه، والذي اقترَح من خلاله القياس الواسع الذي يُعَبِّر عنه الترابي بقوله: «نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونَستنبط من جملتها مقصدًا معينًا من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه»[1]، وسيأتي مزيد نقاش لهذه الأطروحة.

ولا يوجد للترابي كتابٌ مستقلٌّ عن المقاصد أو حتى بحوث مستقلة في ذلك، وإنما تَبَنٍّ عام لموضوع المقاصد وما في فحواها في مختلف كتاباته.

طه جابر العلواني:

المفكر العراقي المولود في عام ١٩٣٥م، والمتوفى في ٢٠١٦م، وهو أحد المؤسسين للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومتخصِّص في العلوم الشرعية وفي أصول الفقه على وجه الخصوص، وأبرز ما طرَحه في موضوع المقاصد هو المقاصد العليا الحاكمة، والتي يرى أنها التوحيد والتزكية والعمران، وقد طرَح هذه الفكرة في مقالٍ له، ثم طوَّر هذه المقالة حتى أخرَجها في كتاب مستقل[2].

فهو يرى أن هذه المقاصد العليا هي المقاصد الكبرى التي تَستوعب المقاصد التي ذكرها الأصوليون.

---

(١) قضايا التجديد «نحو منهج أصولي»، د. حسن الترابي (ص٢٠٦).

(٢) نشر د. العلواني هذه المقالة بعدة مجلات، منها ما نشرته مجلة قضايا إسلامية معاصرة عدد رقم (١٣)، ٢٠٠٠م. ثم أفردها بكتاب مقاصد الشريعة دار الهادي ط١، ٢٠٠٢م.

يقول د. العلواني عن هذه المقاصد الثلاث: «تتابعت الأنبياء والرسل يحملون الوحي الإلٰهي لمساعدة الإنسان على توجيه فعله باتجاه القيم التي تُمَثِّل المقاصد العليا التي استخلف لتحقيقها، وهي التوحيد والتزكية والعمران»[1]، وهذه القِيَم الثلاث عند طه العلواني تُمَثِّل المقاصد العليا والقيم الأساسية الكبرى، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياسًا في الدنيا والآخرة، توضِّح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة وانحراف»[2]

وقد قام بتدريس مقرَّر كامل حول المقاصد الثلاثة لطلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية العالمية في كوالالمبور، وأسَّس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ليزبرج فرجيينا في الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٩٦م، وجعل فلسفتها كلها قائمةً على هذه المقاصد القرآنية الثلاثة.

وكان الأساتذة ـ المسلمون وغير المسلمين ـ يَتَبَنَّوْنَ هذه المقاصدَ باعتبارها فلسفةَ تلك المؤسسة، ويشرحون للطلاب العلاقة بين هذه المقاصد والمعارف التي يقدِّمُونها. وكانت هذه المقاصد الثلاثة موضعَ نقاشٍ في جماعة الأصالة والتقدُّم، وهي جماعة علمية تشكلت من مجموعة من الأساتذة الكاثوليك في جامعات أمريكية عديدة، منها جورج تاون، ومن بعض المفكرين المسلمين. يقول د. العلواني: «إن هذه المقاصد القرآنية إذا رُبطت بظهور الدين وعالميته، فإنها ستؤدِّي إلى تفاهم عالمي لعله ينتهي في نهاية الأمر إلى دخول الناس في السلم كافة»[3]

ومن هذا يظهر أن تبنِّي د. العلواني للمقاصد على المستوى العملي أكثر منه على المستوى النظري.

---

(١) مقاصد الشريعة آفاق التجديد، حوار مع د. العلواني أجْراه الرفاعي (ص٨٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٨٣).

(٣) انظر: صفحة د. العلواني على الفيسبوك:

https://ar- ar.facebook.com/Taha.Al.Alwani/posts/234482636628018?comment-id = = 1853128.

محمد سليم العوا:

هو المفكر المصري المولود عام ١٩٤٢م، وهو كاتب ومحامٍ متخصص في القانون، شغَل منصب الأمين العام السابق للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعُرِفَ عنه دعوته للتقريب بين السُّنَّة والشيعة، والتقارب بين أهل الأديان السماوية، وتقسيم السُّنَّة إلى تشريعية وإلى غير تشريعية[١]

وأما في مجال المقاصد فهو من المؤسِّسين لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية في لندن، وله عدد من المحاضرات حول المقاصد[٢] قام بطبعها المركز.

غير أن إضافة د. العوا لم تكن بذاك الأثر في المجال الشرعي، وخصوصًا المقاصد، مقارنة بغيره ممن أثَّرت نظرياتهم المقاصدية على مستوى الخطاب المقاصدي ممن سبق ذكرهم؛ وسبب ذلك ـ فيما يظهر ـ عدم التخصص العلمي للدكتور العوا في مجال الأصول والمقاصد على وجه الخصوص في مقابل تخصُّصه الذي أبدَع فيه، وهو القانون.

عبد المجيد النجار:

هو المفكر التونسي المولود عام ١٩٤٥م، حصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ١٩٨١م، وشغل منصب نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وهو مفكر إسلامي له مشاركاته الفكرية والشرعية المؤثرة في الساحة الفكرية، منها مراجعاته في الفكر الإسلامي، ومشروعه النهضوي من ثلاثة كتب:

١ ـ فقه التحضر الإسلامي.

٢ ـ عوامل الشهود الحضاري.

٣ ـ مشاريع الإشهاد الحضاري.

---

(١) انظر: بحث: السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي الصادر في شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م (ص٣٣).

(٢) انظر: مقاصد السكوت التشريعي، دَور المقاصد في التشريعات المعاصرة وغيرها.

وأما في مجال المقاصد فكتابه «مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة»، والذي نهَج في مقدماته المنهجية الأصولية المعهودة إلى أن وصل إلى فكرته المركزية في الكتاب، وهي الصياغة الجديدة للمقاصد والتصنيف المبتكر لأقسامه والمختلف عن المعهود المقاصدي.

محمد كمال الدين إمام:

هو الباحث المصري المولود عام ١٩٤٦م، حصل على الدكتوراه في الحقوق من جامعة الإسكندرية، وعمِل أستاذًا ورئيسًا لقسم الشريعة بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية، وعمل مديرًا لتحرير مجلة (المسلم المعاصر) على مدى ٢٠ عامًا، وله عدة بحوث أصولية وفقهية. وأما في مجال المقاصد، فله العمل الموسوعي بعشرة مجلدات من القطع الكبير تحت عنوان «الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية»، والذي يحتوي على كل الأبحاث والمقالات والكتب والرسائل الجامعية التي كُتِبَتْ في المقاصد، ولكنه توسَّع في ذِكْر كتب أسرار التشريع والقواعد الفقهية؛ بل وحتى بعض كتب الأصول، إضافةً إلى عدد من المحاضرات والأبحاث التي قام بها المؤلف في مجال المقاصد وطبَعها مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية[(١)]

أحمد الريسوني:

هو العالم المغربي المولود عام ١٩٥٣م، والذي يعتبر من أبرز الفاعلين في مجال مقاصد الشريعة، وقد ألَّف عددًا من المؤلفات المقاصدية، من أشهرها: (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي)، وغيرها من الكتب الأخرى منها: (نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية)، و(من أعلام الفكر المقاصدي)، و(مدخل إلى مقاصد الشريعة)، و(الفكر المقاصدي قواعده وفوائده)، و(الاجتهاد: النص والمصلحة والواقع) ضمن (سلسلة حوارات لقرن جديد)، و(الوقف الإسلامي، مجالاته وأبعاده) نشرته منظمة الإيسيسكو،

---

(١) انظر: المصلحة في المصطلح المقاصدي، ومآلات الأفعال في المصطلح المقاصدي، وغيرها.

وتُرْجِمَ إلى الإنجليزية والفرنسية، و(الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية)، وقد أسَّس مركزه؛ مركز المقاصد؛ الذي نظَّم عددًا من المؤتمرات والدورات المختصة بالمقاصد.

جاسر عودة:

هو المفكر المصري المولود عام ١٩٦٦م، المدير السابق والمؤسس لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بلندن، حصل على الدكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، وله عدة كتابات في المقاصد، منها المقالات ومنها الكتب؛ وهي:

١ ـ كتاب «فقه المقاصد» من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٢ ـ كتاب «نقد نظرية النسخ»، وإن كان هذا الكتاب يكاد يكون جزءًا من سابِقِهِ إلا في مواطن يسيرة.

٣ ـ كتاب «مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي»، وإن لم يكن بشهرة كتبه الأخرى، ولعل سبب ذلك أنه كُتِبَ باللغة الإنجليزية ثم تُرْجِمَ إلى اللغة العربية، فهو لم يُكْتَبْ للعرب أصالةً.

٤ ـ وكتاب مختصر جُعِلَ مدخلًا للمقاصد، وهو «مقاصد الشريعة دليل للمبتدئين».

٥ ـ مجموعة بحوث مقاصدية، طُبعت مجموعة.

٦ ـ وبحث موسَّع بعنوان: «مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي»، وهو بحث قدمه ضمن ملتقى الإمام القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ والـمقامة في قطر.

وهكذا فإن د. جاسر عودة يُعَدُّ من الـمكثرين في التأليف في مجال المقاصد؛ بل عامة ما كتبه إنما هو في المقاصد الشرعية، وله عدة أفكار مقاصدية يحاول التجديد من خلالها، من أهمها:

١ ـ نقد مفهوم النسخ وتعميمه في علاج التعارض عند الأصوليين، والذي يقترح بدلًا عنه مفهوم المقاصد لعلاجه.

٢ ـ توسيع مفهوم تعليل الأحكام من خلال إحلال المقاصد بدلًا عن العلة الأصولية.

وغيرها من الأفكار.

وبعد هذا العرض السريع لـمجمل التعريفات والخصائص والروَّاد لكل اتجاهٍ فكري تناول المقاصدَ، يتَّضِحُ عند المقارنة بينهما عددٌ من الملاحظات العامة كما يلي:

أولًا: التراث الإسلامي مرجعية ومصدرًا:

استعمل الاتجاه الحداثي التراث كأداة دون أن يكون له أدنى مرجعية في صياغة رؤيته المقاصدية، وإنما استعمله بطريقة نفعية، كما سبق عند التعريف به، وذِكْر عدد من الشهادات داخل الاتجاه نفسه.

هذا بخلاف الاتجاه التجديدي الذي يُعلِن ويُصرِّح بالمرجعية التراثية مرجعية بشكل عام، وإن كان له مراجعات حولها، تَقِلُّ وتَكثُر من مفكِّر إلى آخر.

ثانيًا: التأليف المستقِلّ للمقاصد:

لم يؤلِّف مفكرو الاتجاه الحداثي كتبًا مستقلة في مقاصد الشريعة، وإنما جاءت الأطروحات المقاصدية في طيَّات وجنبات كتبهم الفكرية؛ وقد يرجع هذا لسببين:

١ ـ ضعف البناء العلمي لديهم؛ مما يجعله حاجزًا عن تأليف كتاب متكامل في النظرية المقاصدية.

٢ ـ عدم قصد التأليف بالمقاصد ابتداءً، وإنما جاء الكلام على المقاصد عندهم باعتبارها أداة فقط.

هذا بخلاف أعلام ورموز الاتجاه التجديدي، الذين كتبوا كتبًا وأبحاثًا مستقلة في المقاصد.

ثالثًا: اكتمال الرؤية والنموذج المقاصدي:

بسبب تشتُّت فكرة المقاصد في مؤلَّفات الحداثيين، من الصعب تصوُّر النموذج المقاصدي المنشود لدى هذا الاتجاه، وإن كنا نطمح لاستجلائه وتحليله.

وأما الاتجاه التجديدي، فعند استقصاء كتابات روَّاده فإنها توجد كتب مستقلة في المقاصد، ومع ذلك يَصعُب استيعاب النموذج المتكامل لنظرية المقاصدية عند كثير من المفكرين بدرجة الوضوح التي عند الشاطبي مثلًا أو عند ابن عاشور.

تصنيفات للخطابات المقاصدية عند بعض الباحثين:

وهي تصنيفات أخرى عند بعض الباحثين تَذْكُر أنواعًا للخطاب المقاصدي المعاصر، ولكن باعتبارات مختلفة لا تلتفت للمرجعية التي يرجع لها المفكرون، أبرزها تصنيفان:

التصنيف الأول: ما ذكره د. معتز الخطيب[١]، والذي يصنِّفها إلى أربع قراءات تأويلية للمقاصد، وذكَر لكل قراءة أشهر من تبنَّاها، وإليك هذه القراءات الأربع:

القراءة الأولى: عقلنة المقاصد؛ أي: قراءتها بوصفها جزءًا من العقلانية البرهانية الأرسطية[٢]، ويُمَثِّلُ هذه القراءةَ **الجابريُّ؛ فقراءته** تجعل منها عقلنة للفقه يحذو حذو البرهان الأرسطي النظري، ولكن في المجال النقلي.

---

(١) **معتز الخطيب**: كاتب وباحث، ولد سنة ١٩٧٦م بدمشق، حصل على دكتوراه في السُّنَّة وعلوم الحديث من جامعة أم درمان، له مجموعة من التحقيقات والمؤلفات والمقالات.

(٢) **البرهان**: هو الذي يقتضي الصدق أبدًا لا محالة. أما عند الفلاسفة فهو القياس المؤلف من اليقينيات، سواءٌ كان ابتداءً، وهي الضروريات، أو بواسطة، وهي النظريات. والقدماء لا يطلقون لفظ البرهان إلا على الاستنتاج العقلي؛ أي: على الاستنتاج الذي تلزم فيه النتيجة اضطرارًا، أما المحْدَثون فيطلقونه على الحجة العقلية والحجة التجريبية معًا. والبرهان الأرسطي هو البرهان على وجود محركٍ أول لا يتحرك. والقياس الأرسطي صورة من صور البرهنة الرياضية، والمَناطِقةُ القدامى يَعُدُّون البرهان أسمى صور الاستدلال. انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (١/ ١٢١)، المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٢٠٦)، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، لعبد الرحمٰن بدوي (١/ ٣٤)، المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص٣٣).

القراءة الثانية: **القراءة التاريخية الاجتماعية**، والتي تحاول فهم أصول الفقه والمقاصد في سياق الاجتماع السياسي للمسلمين وتحولاته، ويُمَثِّلُها **عبد المجيد الصغير**[1]، والذي يقرِّرُ أن الغرض من المقاصد عند الشاطبي هو معالجة مشكلة منهجية، وقريبٌ منه **محمد أركون**، الذي يرى أن الشاطبي استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام؛ وهو مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة). وهذه القراءة ترى في المقاصد بديلًا عن علم الأصول وانفصالًا وتجاوزًا لعلم الأصول، الذي عجَز عن التكيُّف مع لحظة التراجع الحضاري والسياسي، فوُلِدَتْ المقاصد لتقوم بدور المواءمة التاريخية والتخفيف من حِدَّة وصرامة أصول الفقه الذي وضَع أساسه الشافعيُّ.

القراءة الثالثة: ترى في عمل الشاطبي أنه صياغةٌ فلسفية شرعية تحاول التوسُّط بين هاتين النظرتين، ويُمَثِّلُها **وائل حلاق**[2]، ونحوه **عبد المجيد تركي**، الذي يرى أن الشاطبي اهتدَى إلى «صياغة جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي»[3]، وهذه القراءة ترى أطروحة الشاطبي ـ بخلاف سابقتها ـ أنها تطويرٌ لأصول الفقه وليست بديلةً عنه.

القراءة الرابعة: ترى أن قراءة الشاطبي فَتْحٌ لتداخُلِ علم الأخلاق مع علم الأصول؛ بحيث يقع التكامل بينهما، ويمثِّلها **طه عبد الرحمٰن**[4] وهذه القراءة قريبة من حقيقة عمل الشاطبي، إلى حدٍّ كبير؛ حيث تَهْدِم المشابهةَ التي زَعَمَها الجابري، وتبرهن على المفارقة التامة بين عقلانية الشاطبي والعقلانية الأرسطية، بأن الأولى عملية، والثانية نظرية تجريدية، وتُثْبِتُ أن المقاصد هي

---

(١) **عبد المجيد الصغير**: أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، من مؤلفاته: «إشكالية إصلاح الفكر الصوفي بالمغرب»، و«الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام».

(٢) **وائل حلاق**: أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة مكجيل، مونتريال، كندا، ولد في ١٩٥٥م، ومن مؤلَّفاته: «نشأة الفقه الإسلامي وتطوُّره»، «تشكُّل الشريعة الإسلامية»، «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام».

(٣) الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، عبد المجيد تركي مجلة الاجتهاد، عدد (٨).

(٤) **طه عبد الرحمٰن**: فيلسوف مشتغل بقواعد المنطق، ولد سنة ١٩٤٤م، من مؤلفاته: «أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، و«رُوح الدين من ضيق العلمانية إلى سَعة الائتمانية».

لحظة التداخل التكاملي بين الأصول والفقه والأخلاق[1]

ثم يذكر الدكتور معتز مشكلة مجمل القراءات، وخصوصًا في جانبين بارزين؛ وهما علاقة المقاصد بعلم أصول الفقه، وعلاقة ذلك بنظرية الشاطبي المقاصدية، والتي أصبحت مِحْنَةً يمتحن بها الأطراف فهمهم للمقاصد وللنصوص عمومًا، وإن كنا سنطيل الكلام حول هذا في الباب المخصص لذلك.

يقول الدكتور معتز: «إن مشكلة مجمل القراءات الفكرية للمقاصد أنها تعزلها عن بيئتها المعرفية التي نشأت فيها **أولًا**، وهي علم «أصول الفقه»، و«الفقه»؛ لأن المقاصد إنما تتكلم لغة الأصول، وتخضع لمنطقه ولغته ومفاهيمه؛ بل وتحتكم إلى أصله الكلامي. وما لم يُقرَأ عمل الشاطبي وَفْق منطقه الداخلي وبناءً على مُسَلَّماته التي تَنتمي إلى حقول: الكلام، وأصول الفقه، واللغة؛ فإن أيَّ قراءة ستكون عُرْضةً للانتقاد.

وثانيًا: أن هذه القراءات تتناقض **بين مَن يعزلها** عن سياقها التاريخي فيجعلها مجرد صدًى لفلسفة أرسطية نظرية فقط ـ مع أن الشاطبي يُلِحُّ على تجريد أصول الفقه لمسائل العمل ـ بمعزل عن التطور الاجتماعي والتاريخي، **وبين مَن يرهنها** بالتطور التاريخي فقط بمعزل عن بُعْدِها النصي المحكوم لمعرفة نظرية تراكمت عبر أجيال متعددة من العلماء يَصْعُب القطع معها، والشاطبي يُلِحُّ في كتابه على احترام الإجماع والمشايخ السابقين، وأن العقل لا يَسْرَح إلا بأمرٍ من النصِّ.

وثالثًا: أنه لا يمكن قراءة عمل الشاطبي نفسه بمعزل عن مصادره المستترة، والتي نادرًا ما يصرِّح بها، وهو قد نقَل عن كتب كثيرة لم يُسَمِّها،

---

(١) انظر: المقاصد وعلم الأصول: قراءة في النسق المعرفي، د. معتز الخطيب (ص٥٠ ـ ٥١)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومَي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

وطوَّر مقولات الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي وغيرهم من السابقين»[1].

التصنيف الثاني: وهو تصنيف للدكتور محمد كمال الدين إمام، والذي يركِّز على تصنيف الخطابات المقاصدية باعتبار نظرتها للعلاقة الثنائية بين المقاصد وعلم أصول الفقه؛ من حيث الاستقلالُ بينهما، أو استبدالُ أحدهما بالآخر، فقسَّمها إلى أربعة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يعتمد المقاصد ويشير إلى أهميتها، ولكنه يعتبرها قسمًا من علم أصول الفقه.

الاتجاه الثاني: يعتمد المقاصد ويُفْرِدُها بعلمٍ مستقل عن بقية العلوم الفقهية؛ هو علم المقاصد الشرعية[2].

الاتجاه الثالث: يستعيض بالمقاصد الشرعية عن علم أصول الفقه؛ لأنه يرى في المقاصد انفتاحًا يُدخِل المشروعية الإسلامية على كل ما تطلبه حركات الحَداثة وما بعد الحَداثة، حتى ولو كان شاذًّا تحت غطاء فهم خاصّ للمصلحة، وأنها الجوهرة الكامنة وراء حكم الله.

ويرى د. محمد كمال الدين أن هذا رأيُ عددٍ من المفكرين العلمانيين، وإن كان لا يُوَافَقُ في حصره هذا الاتجاه على العلمانيين، فقد نادى به عددٌ من المفكرين الإسلاميين، مثل د. طه جابر العلواني ود. جاسر عودة، وإن كانا يريان ضبطه بضوابط.

الاتجاه الرابع: يرى في المقاصد الشرعية مجرد محاولة من الفقه

---

(١) المقاصد وعِلم الأصول: قراءة في النسَق المعرفي، د. معتز الخطيب (ص٥٠ ـ ٥١)، ضمن كتاب مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومَي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

(٢) هذا الاتجاه لا يَعدو أن يكون اتجاهًا تنظيريًّا بعيدًا عن التطبيق؛ فإن المقاصد الشرعية جزءٌ لا يتجزَّأ من علم أصول الفقه، ويتجلى ذلك في صوَر كثيرة، ذَكَر منها الدكتور ابن بيه ثلاثين مَنحًى، ودلَّل على كل واحد منها بعدة أدلة، ثم ذكر عبارة جميلة بعد ذِكره لهذه المَناحي، فقال: «فالمقاصد مِن دون هذا التفاعُل مع المركَّب الأصولي تبقى صوَرًا بلا رُوح، وأوعيةً فارغة بلا محتوًى». انظر: كتابه «إثارات تجديدية في حقول الأصول» (ص٦٩).

الإسلامي المعاصر لتجاوز الجمود التشريعي بواسطة المقاصد، وهي محاولة ـ من وجهة نظر هذا الاتجاه ـ محكوم عليها بالفشل رغم توهُّم أصحابها قدرتها الجبارة على استيعاب قضايا العصر، والعقبة الكأداء ـ عند هؤلاء ـ التي سيواجهها الاجتهاد على أساس المقاصد، هي انكشافُ المسافة بين القرآن والشريعة، تلك المسافة التي دَأَبَ علماؤنا عبر التاريخ، بوعي أو بغير وعي، على رَدْمِها أو حَجْبِها عن أنظار المسلمين بإطلاقهم لفظ الشريعة على القرآن، وعلى ما يخترعونه هم من الأصول والأحكام في آنٍ واحدٍ ودون تمييز، وهو اتجاهٌ يكشف أصحابه عن موقف أيديولوجي من القرآن والشريعة معًا، يمثله «**أركون**» عندما يَصِفُ في كتابه «تاريخية العقل العربي الإسلامي» الاجتهادَ المقاصدي بأنه «الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع الوهم الكبير إلى تقديس كل القانون المخترَع»، وهذا الاتجاه يُتَبَنَّى خصوصًا في علمانية الشمال الإفريقي، وله تَبَعِيَّته لبعض اتجاهات الألسنية الفرنسية[1].

---

(١) انظر: فكرة المقاصد في العبادات رؤية منهجية، للدكتور محمد كمال الدين إمام، ضِمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٤١ ـ ٣٤٣).

المبحث الثاني

أُسس الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول

أُسس الخطاب المقاصدي الحداثي

عند الكلام على أسس الخطاب المقاصدي يجب الانتباه إلى التفريق بين أسس الخطاب الحداثي بعمومه، والتي منها التحول والنقدية والإنسانوية والمادية وغيرها، وبين أسس الخطاب الحداثي المتناول للمقاصد؛ حيث إن الثانية، وإن كانت جزءًا من الأولى، فإنها تختصُّ بالأسس التي تؤثِّر في خطابه المقاصدي، ويمكن تلخيصها بثلاثةِ أُسسٍ، وهي: التاريخية، والنظرة الواقعية للنص، والعقلانية.

الأساس الأول: التاريخية:

كان من أشهر الفلاسفة الذين مارَسُوا النقد التاريخي للوحي سبينوزا[1]، كما في رسالته المسماة «رسالة في اللاهوت والسياسة» وريتشارد سيمون[2] في كتابه «التاريخ النقدي للعهد القديم»، وغيرها من الكتب الكثيرة في النقد

---

(١) **باروخ سبينوزا**: فيلسوف، ولد في ١٦٣٢م، وتُوفيَ في ١٦٧٧م، من مؤلفاته: «مبادئ فلسفة ديكارت»، و«الخواطر الميتافيزيقية». تنظر ترجمته: الموسوعة السوفيتية العظمى (١٩٦٩ ـ ١٩٧٨م)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم (ص١٠٨ ـ ١٢٣).

(٢) **ريتشارد فولفغانغ سيمون**: عالم حيوان وأحياء ألماني، ولد سنة ١٨٥٩م، اعتَقد في توارُث الصفات المكتسَبة وطبَّق ذلك على التطوُّر الثقافي والاجتماعي، من أهمِّ مؤلَّفاته: «تاريخ نقض العهد القديم»، و«موسوعة تاريخ أوربا»، تُوفيَ سنة ١٩١٨م.

الديني، ويَعتبر هاشم صالح[١] أن «فيكو»[٢] هو أول مفكِّر غربي يُبَلْوِر مفهوم التاريخية، والذي نصَّ فيه على أنَّ البشر هم مَن يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية[٣].

وغيرهم من المفكرين الذين مارسوا التاريخية في كتاباتهم، مثل غادمير[٤] وهيدغر[٥].

وعلى صعيد الفكر العربي، فإن أقدم المفكرين العرب استخدامًا للتاريخانية هو عبد الله العروي[٦] في كتابه «العرب والفكر التاريخي» سنة ١٩٧٣م، ويُعَدُّ محمد أركون أيضًا مِن أقدم الذين تحدَّثُوا عن تاريخية القرآن بشكل واضح وصريح ومباشر؛ ففي مؤتمر عُقِدَ في باريس سنة ١٩٧٤م قال في ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه: «أريد لقراءتي هذه أن تَطرح مشكلة لم تُطرَح عمليًّا قط بهذا الشكل مِن قِبَل الفكر الإسلامي؛ ألا وهي تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة؛ حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محددة»[٧].

---

(١) **هاشم صالح**: كاتب سوري حداثي ومترجم، من مؤلَّفاته: كتاب «مدخل إلى التنوير الأوروبي»، وكتاب «معضلة الأصولية الإسلامية»، وكتاب «الانسداد التاريخي»، وقد اختص بترجمة كتب محمد أركون.

(٢) **جامباتستا ڤيكو**: فيلسوف إيطالي، ومؤرخ، وقانوني، ولد سنة ١٦٦٨م، من مؤلفاته: «انفعالات يانس»، و«تاريخ الحقوق الرومانية»؛ تُوفي ١٧٤٤م.

(٣) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون، هوامش هاشم صالح (ص٤٧)، وانظر: المعجم الفلسفي، صليبا (ص٢٢٩).

(٤) **هانز جورج جادامير**: فيلسوف ألماني ولد سنة ١٩٠٠م، مؤسس مدرسة التأويل، وكان ناقدًا للمنهج التقليدي للإنسانيات، اشتُهر بعمله الشهير «الحقيقة والمنهج» وأيضًا بتجديده في نظرية تفسيرية (الهرمنيوطيقا)، تُوفي سنة ٢٠٠٢م؛ تنظر ترجمته: ملحق موسوعة الفلسفة لبدوي (ص١٠١).

(٥) **مارتن هايدغر**: فيلسوف ألماني، ولد في ١٨٨٩م، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، من أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان، دروب موصَدة، تميز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها: الوجودية، توفي عام ١٩٧٦م، تنظر ترجمته: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٥٩٧).

(٦) **عبد الله العروي**: مفكر وروائي مغربي، وُلد سنة ١٩٣٣م، ومن مؤلفاته: «مفهوم الأيديولوجيا»، و«العرب والفكر التاريخي».

(٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون (ص٢١٢).

وعند استجلاء معنى التاريخية، يتضح أنها مصطلح مُتَشَظٍّ ومتعدِّد بحسب تعدُّد مَن مارَسه واستخدمه، ولكن هناك معنى جامع لها؛ وهو أن مبدأ التاريخية يعني: أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها (الزمانية والمكانية)، وشروطها (المادية والدنيوية)، وخضوع البنى والمصطلحات والأفكار للتطور والتغيُّر وإعادة التوظيف.

أو هو «التحول والتغير؛ أي: تحوُّل القِيَم وتغيرها بتغير العصور والأزمان»، كما يُعَبِّر عنها أركون[١]، مع التنبيه إلى أنَّ أركون يفرِّق بين مصطلح التاريخية ـ وهو المصطلح الذي يتبناه ـ وبين التاريخانية أو التاريخوية الوضعية، وهو المفهوم الذي ينتقده؛ فالمصطلح الأول يرى أهمية الأساطير، بخلاف الثاني الذي يهملها تمامًا، وإن كان هذا التفريق ليس بذي جدوى كبيرة؛ فعلى كلا المفهومين ـ عند أركون ـ يرى أن معتقدات الأمم مجرد أساطير وأَخْيِلَة، وليست ذات وجود حقيقي، فلا يُتَوَهَّمُ أن أركون يَضَعَ الوحي المسمى عنده بالأسطورة «في نفس المستوى مع العقل والعلم من حيث القيمةُ المعيارية التي يمكن الاستناد إليها في عملية تغيير العقل الإسلامي، كلا، فإن ذلك الإطراء إنما هو تقديرٌ لقيمتها العلمية؛ أي: النظر إليها من زاوية وظيفتها المنهجية في تمكيننا من التعرُّف على الدور الفعَّال الذي لعبته في تاريخ العقل الإسلامي الكلاسيكي؛ لأن الأسطورة تضخيم خيالي للواقع. فهي تُوضَع جنبًا إلى جنب ـ حتى في عبارات أركون ـ مع الخرافات والحكايات والشعوذات»[٢]

وهذا المبدأ ـ أعني: مبدأ التاريخية ـ هو **المبدأ الذي يكاد يستفرد برأس الهرم في المنظومة الحداثية، ويُشكِّل البُعدَ المعرفي الأكثر عمقًا وتقديسًا في المشروع الحداثي.**

ولأجل هذا، لا يزال الخطاب الحداثي يسعى جاهدًا إلى إحلال النظرة

---

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (ص٢٦)، وانظر له: الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص١١٦).

(٢) مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث (ص٩٤).

التاريخية في التعامل مع الشريعة الإسلامية والتراث القائم حولها؛ بدل النظرة المطلقة التي يتعامل بها الفكر الديني[(١)]

يقول محمد الطالبي ـ أحد أكثر الحداثيين اعتدالًا ـ عن التاريخية في سياق كلامه عن القراءة المقاصدية السهمية التي يدعو إليها: «لا أستطيع أن أستفهم النص هذا الاستفهام ـ أي: من صلب الحداثة ـ إلا إذا وضعته أولًا في أبعاده التاريخية والزمنية. إن القراءة التاريخية ـ الأناسية ـ يجب أن تسبق كل استقراء للنص كي نفهم فيه ـ على حد السواء ـ ظرف التنزيل وغاية الشرع؛ أي: نقطة الانطلاق والهدف المقصود»[(٢)]

يقول محمد حمزة: «إن القطع مع أحكام الفقهاء يقتضي التسلح برؤية نقدية قوامها أمران:

الأمر الأول: هو الكشف **عن تاريخية هذه الأحكام والتباسها بالثقافي**»[(٣)]، ثم ينقل عن أستاذه الشرفي الذي يدعو إلى «الوعي بالأسباب التي دعَت المسلمين في الماضي إلى أن يؤَوِّلوا القرآن تأويلًا مخصوصًا، وإلى الاقتصار في تدبُّر القرآن على ما دون العُشر من مجمل آياته، الـمُرِبيةِ على ستة آلاف، دون اعتبار لما فيها من تَكرار، ولكون نسبةٍ مهمة منها جاءت على سبيل الإخبار، وليست لها صِبغةُ إنشائية»[(٤)]، ويعقِّب على كلام الشرفي بقوله: «وهذا يؤدي دونما مواربة إلى اعتبارها أحكامًا تاريخية جاءت استجابة لحاجات تاريخية»[(٥)]

ثم يذكر **الأمر الثاني** مقتفيًا وبانيًا على فكرة الشرفي، فيقول: «وأما الأمر الثاني، وهو نتيجة للأمر الأول، فيقتضي التمييز بين إسلامين؛ إسلام

---

(١) انظر: مقال التداول الحداثي لنظرية المقاصد، الجزء الأول، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد (٢٩٣).

(٢) عيال الله (ص٢٠٩).

(٣) إسلام المجدِّدين، محمد حمزة (ص١٤٤).

(٤) الإسلام بيْن الرسالة والتاريخ (ص٦٦).

(٥) اسلام المجدِّدين، محمد حمزة (ص١٤٥).

الرسالة، وإسلام التاريخ»[1]

ويقيِّد خليل عبد الكريم[2] النصَّ بظروفه الجغرافية فضلًا عن ظروفه الزمانية فيقول: «نحن نؤمن بتاريخية النصوص، وبربطها بأسباب ورودها، وبالفترة الزمنية التي ظهرت فيها، وبالبيئة التي ابتعثت منها، وبالمجتمع الذي وُلِدت فيه؛ بل وبالظروف الجغرافية التي واكبتها، وبالدرجة الحضارية للمخاطبين بها، وبمداهم المعرفي وأُفُقهم الثقافي، مع الوضع في الاعتبار أن النصوص ذاتها ذكرت صراحة أنها تتوجَّه إلى أمَّة أُمِّيَّة»[3]

ولا يزال أركون يؤكِّد على تاريخية القرآن الكريم، وأنه مغلَق بالنسبة لنا، نحن المعاصرين، ولا يمكن الوصول إلى حقيقته بعد موت جيل الصحابة، وهو الذي أسهم في التشكيل التاريخي للسياج الدوغمائي المغلَق[4]

ويرى أركون أهمية «نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة، إلى الأرضية الأكثر محسوسية، والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثربولوجية»[5]، وكذلك يعقب على مقولة الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فليست تَنزِل بأحد من أهل دين الله نازلةٌ إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها»، بقوله عن منهجية الشافعي: «إنها لا تُعبِّر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد، وإنما هي أيضًا تعبر عن رُوح ثقافة بأكملها؛ أي: ثقافة منغلقة ضمن إطار «زمكاني» (زماني ومكاني) مضى وانقضى»[6]

ويحاول الاتجاه الحداثي دائمًا حَصْر النصِّ الديني ممثَّلًا بالقرآن في

---

(١) المرجع السابق (ص١٤٥).

(٢) **خليل عبد الكريم**: مفكر مصري يساري، ولد عام ١٩٣٠م، وكان له انتماء لجماعة الإخوان، وله آراء نقدية مخالفة للشريعة، من مؤلَّفاته: «مفاهيم خاطئة ألصقوها بالإسلام»، و«الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية»، توفي عام ٢٠٠٢م.

(٣) الأسس الفكرية لليسار الإسلامي (ص١١).

(٤) انظر له: تاريخية الفكر الإسلامي (ص٢٢١)، قضايا في نقد العقل الديني (ص٥٧).

(٥) الإسلام، أوربا، الغرب (ص٢٠).

(٦) تاريخية الفكر الإسلامي، أركون (ص٧١).

الزمان والمكان الذي نزل فيهما؛ فالنص القرآني ما أتى إلا ليجيب على مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي محدَّد، ولا يتسنى حُسنُ فَهمه دون تنزيله في ظروفه التاريخية التي تَشكَّل داخلها؛ لأن نصوص القرآن محدودة المعاني، وغير قابلة للتوفيق مع معطيات العلم الجديدة، فهي نصوص تاريخية قيلت في ظروف ومناسبات حدَّدت معناها ومَغزاها[1].

وهكذا فإن الاتجاه الحداثي يُكثر من استعمال تاريخية النص، والتأكيد على أن القِيَم التي كرَّسها القرآن ورسَّخها ما هي إلا تجرِبةٌ اجتماعية خاصَّةٌ بمجموعة من المؤمنين[2].

بل ليس الأمر خاصًّا بالتجرِبة الإيمانية للمسلمين، سواء في العهد المكي أو المدني، وإنما إلى ما قبل ذلك من عوائد الجاهلية التي أتى الإسلام عليها فلم يُغيِّرها لعدم تغيُّر طبيعة المجتمع؛ من ذلك بعض الحدود، ومن أشهرها حدُّ السرقة، الذي أرجعه د. الجابري إلى عادة جاهلية نظرًا للطبيعة البدوية التي لا يناسب ظروفها إلا العقاب البدني، ثم جاء الإسلام ليُقِرَّها لعدم تحضُّر ذلك المجتمع وتركه لبَدَويَّته[3].

فقراءة القرآن لم تكن يومًا ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية، ما دام الإنسان لا ينفكُّ عن تاريخيته وزمنيته، وما دام الإسلام والقرآن كلاهما واقعةً تاريخية[4]؛ فالقرآن إذن «خطاب تاريخي. لا يتضمن معنى مفارِقًا جوهريًّا ثابتًا»[5].

---

(1) انظر: النص القرآني، طيب تيزيني (ص٣٨١)، نقد الفكر الديني، صادق جلال العظيم (ص٢٨).

(2) انظر: تاريخية الفكر الإسلامي، أركون (ص٢٢١).

(3) انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦٢ ـ ٦٣).

(4) انظر: خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن، رمضان بن رمضان (ص١٥٣)، والباحث تلميذ لأركون، ويحيل إلى كتابات أركون باللغة الفرنسية بإشراف: د. عبد المجيد الشرَفي، نقد الخِطاب الديني، نصر حامد أبو زيد (ص٩٩)، العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان (ص٨١٨).

(5) النص، السلطة، الحقيقة، لنصر حامد (ص٣٣). وانظر للاستزادة: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان (ص٣٤٧، ٣٤٨).

ثم يعقِّب أركون، بأنه لن يحصل التحرير الفكري في أرض الإسلام حتى يَبتدئ تطبيق المنهج التاريخي الفللوجي[1] على دراسة النص القرآني[2]؛ مما يؤكِّد على جعله التاريخيةَ الخيارَ الوحيد للتحرُّر الفكري.

ويرى د. عبد المجيد الشرفي أن التاريخية تعِين القارئ المعاصر على تجاوُز السلف لفهم القرآن والأخذ منه مباشرة من خلال إعمال التاريخية فيه، يقول: «فإن القارئ المعاصر يَعتبر القرآن مخاطِبًا إيَّاه مباشرة، وليس مضطرًّا للعبور في إنصاته لهذا الخطاب عبر التأويلات التاريخية التي زكَّاها الاستعمال؛ لأنه ببساطة لا يُقدِّس السلف، ولا يراهم أجدرَ منه بالفهم والتأويل. فحِسُّه التاريخي يحمله حملًا على تبيُّن ما أحاط بتأويلاتهم من ظروف مُكَبِّلة منعتهم من أن يَرَوْا في القرآن غير ما رأوه، وجعلتهم يوظِّفونه في اتجاه ليس بالضرورة الاتجاهَ الأمثل.

إن البحوث اللسانية الحديثة قد أثبتت أن أيَّ نص ـ ولا سيما إذا كان نصًّا تأسيسيًّا مثل القرآن ـ تداولته الأجيال المتعاقبة مهما بدا معناه واضحًا صريحًا، إنما يَخضع فهمُه لمواضعات اللغة التي كُتِب بها ولقواعدها، ولكنه يَخضع كذلك دومًا عند قراءته لشخصية القرَّاء ولثقافتهم ولظروفهم الخاصة ومصالحهم الذاتية؛ بل يخضع كذلك لِلَاوَعْيِهم المكبوت، مثلما يخضع للظروف التاريخية العامة التي تتم فيها القراءة. ومعنى ذلك أنه لا وجود البتَّةَ

---

(١) **الفيلولوجيا**: علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها، وكلمة «فيلولوجي» معناها: الدراسة العلمية الشاملة لأية لغة، وتشمل إطار بنائها وتطور اشتقاقاتها وتاريخ هذا التطور، وعلاقة هذه اللغة بغيرها من اللغات، ومدلول هذه العلاقة واختلافه بالنسبة لهذه اللغة أو تلك، ولعل الفيلولوجيا منسوبة إلى فيلون، وهو أول فيلسوف يهودي جمع بين الفلسفة واللاهوت، ووضع الحقيقة الدينية في صيغة فلسفية، وهو يؤيد فكرة الكلمة على أساس أنها العلة الباطنة في الموجودات، وأن الكلمة أو اللوغوس هي القوة التي تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للموجود. ولكنه ناقض نفسه كثيرًا في هذه الفكرة؛ لتعدُّد مصادره فيها، فتارةً يتصورها على النحو الأفلاطوني، وتارةً يتصورها على النحو الرواقي، وثالثةً على نحو الملائكة في اليهودية، ورابعةً على نحو الجن عند اليونانيين. انظر: موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمٰن بدوي (٢/ ٢١٩ ـ ٢٢٦)، ومعجم اللغة العربية المعاصرة، للدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر (٣/ ١٧٦١).

(٢) انظر له: قضايا في نقد العقل الديني (ص٥٨).

لقراءة بريئة ولا لنصٍّ جزئي أو كلي قطعيِّ الدَّلالة؛ إذ كل نص قابلٌ نظريًّا لعدد لا يُحصَى من التأويلات، في حدود ما تسمح به اللغة بطبيعة الحال»[1]

ويستشهد نضال الصالح بتغير الأحكام القرآنية بالنسبة للإرث بحسَب الظروف التي أثَّرت في ذلك؛ من السكوت على حالة الجاهلية، إلى إمكانية الوصية إلى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ [النساء: ١١]؛ فيعلق على ذلك بقوله: «هذا يعطينا صورة واضحة عن تاريخيَّة النص القرآني وتغيُّرِ أحكامه بتغير الوقائع»[2]

أسباب النزول باعتبارها مدخلًا تاريخيًّا:

يَستخدم الخطاب الحداثيُّ أسبابَ النزول والناسخ والمنسوخ كنظريات ثمينة وركيزة أساسية للتجديد من داخل أصول الفقه؛ لأنها تجسِّد تاريخية الوحي في نظره، «وتعيد وضع النص في التاريخ»[3]

فيدعو الجابري لاعتماد النظرة التاريخية المعتمدة على أسباب النزول قائلًا: «فلننظر إلى ماضينا كلِّه نظرة تاريخية، **نظرةً تعتمد «أسباب النزول»** فنأخذه في كليته، ونعترف به كتاريخ للإسلام والمسلمين، وتاريخ قوَّتِهم وضعفهم، صوابهم وخطئهم، ناظرين إلى المستقبل نفس النظرة؛ النظرة التاريخية التي ترى الكمال صيرورة، وليس مُعْطًى جاهزًا جامدًا»[4]

ويرى أن الاعتماد على أسباب النزول سيُفسِح المجال لمسايرة التطور،

---

(١) لَبِنات في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرَفي (٢/٤٦)، وانظر في الكلام حول التاريخية أيضًا: تحديث الفكر الإسلامي، لعبد المجيد الشرفي (ص٢٢).

(٢) المأزق في الفكر الديني، لنضال الصالح (ص١٨٩).
للتوسُّع في الحديث حول التاريخية في الخطاب الحداثي انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لمحمد أركون، ومقالًا له في مجلة الأصالة بعنوان: الإسلام والتاريخية والتقدم عدد (٤٩)، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، خليل عبد الكريم، إشكالية تاريخية النص الديني، لمرزوق العمري، والكتاب تناول التاريخية ونقدها، وهو مِن أميزِ ما أُلِّف في التاريخية ونقدها.

(٣) الخِطاب والتأويل، لنصر حامد (ص١٢٠)، وانظر: المثقَّفون العرب والتراث، لجورج طرابيشي (ص١٠٩).

(٤) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٨٠).

ويمكِّن من مرونة تطبيق الشريعة في كل مكان وزمان: «بناءُ معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ«أسباب نزول» أخرى؛ أي: بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه وتتجدد الرُّوح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرةً للتطور، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان»(١).

ولأن أسباب النزول تعني أن الوحي مرتبطٌ بالواقع، والآيةَ بالتاريخ، فالوحي ليس مُعطًى من الله في لا زمان ولا مكان؛ بل هو تنزيلٌ إلى البشر، وحلولٌ في التاريخ، وتوجيهٌ للوقائع، فقد ارتبط الوحي بالمجتمع، وبالتاريخ، وبحياة الناس اليومية، وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم(٢).

ولذلك جاء النص منجَّمًا «وَفقَ الأحداث والمناسبات البشرية الواقعية، واستجابةً لها. ليجيب عن مشكلات بشرية إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي محدَّد، وبيئة اجتماعية وإثنيَّة بشرية تحمل وَشْمَها وخصائصها»، وقد ترتَّب على ذلك: «الوصول إلى نتيجة كبرى، مفادها أن النص القرآني وإن كان ذا أصول إلٰهية مطلقة غير بشرية فإنه يمثل خطابًا نسبيًّا موجَّهًا للبشر، أو بتعبير أدق لـ(بشر) ينتمون إلى شعب معيَّن، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين»(٣).

وهنا تكمُن أهمية أسباب النزول في المنظور الحداثي؛ أنها تؤدي إلى «واقعية آيات القرآن، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث؛ ومن ثَمَّ ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»(٤).

---

(١) المرجع السابق (ص٦١ ـ ٦٢).

(٢) انظر: القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس (ص٥٦).

(٣) النص القرآني، طيب تيزيني (ص٣٨٠ ـ ٣٨١).

(٤) تحديث العقل الإسلامي، للعشماوي، بحث مقدَّم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر المعقودة في عدن ٣ ـ ٨ فبراير ١٩٩٢م، نقلًا عن طيب تيزيني، النص القرآني (ص٢١٤ ـ ٣٦٣). وانظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع (ص١٢١) وما بعدها. وانظر للاستزادة: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان (ص٤٧٣، ٤٧٤).

وسيأتي مزيد تفصيل لاستعمال الحداثيين لأسباب النزول باعتباره أحدَ مكوِّنات التراث الشرعي الذي استفاد منه الخطابُ المقاصدي.

وقد أطلْتُ في الكلام حول التاريخية، وعن ممارستها لدى الحداثيين؛ لأنها ـ كما ذُكر آنفًا ـ المبدأ الذي يكاد يستفرد برأس الهرم في المنظومة الحداثية، ولكن كيف استطاع الحداثيون إقناع القارئ العربيِّ الذي في الغالب له مرجعيته الإسلامية؟

لا شك أنه واجَه صعوبة بالغة في إقناع القارئ العربي ذي المرجعية الإسلامية بمبدأ التاريخية، ولا يخفي الخطاب الحداثيُّ أنه يجد صعوبة بالغة في تأسيس تلك النظرة في العقل العربي المعاصر؛ ولذلك قام بشيء من المراوَغة، فبدلَ أن كان يتعامل مع التراث بنفسية القطيعة، وأنه شيء مختلف عنه، ويمثِّل طرفًا آخر مباينًا له، أخَذ في محاولة البحث عما يمكن أن يمثِّل جذورًا ولَبِناتٍ تراثيةً يَبني عليها نظرة تاريخية.

ومن الأبعاد الشرعية والتراثية التي وجَد الخطاب الحداثي فيها منفذًا ينفذ من خلاله إلى تأسيس التأريخ الفكري لأنظمة الشريعة وأصولها وتفاصيل أحكامها (نظرية المقاصد) التي نحن في صدد بحثها.

فجعل الخطاب الحداثي الاعتمادَ على نظرية المقاصد طريقًا للمدخل التاريخي على النص الشرعي؛ وذلك لمرونة المقاصد في التغير التطبيقي لمتطلبات العصر، وخصوصًا في ظل ضبابية مفهومها عند الاتجاه الحداثي، ولم يكتفِ الحداثيون بذلك؛ بل أكَّدوا على تاريخية المقاصد وما يندرج تحتها من الكلام على الضروريات والمصالح والمفاسد، فالجابري يقول: «لكل عصر ضرورياته الخاصة»[1] ويقول حسن حنفي: «ولا يَمنع أن تكون المصلحة والمفسدة أمورًا إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان»[2]

---

(١) وجهة نظر (ص٦٤).

(٢) من النص إلى الواقع (٢/ ٤٨٧).

ويقول محمد الشرفي عن بحثه الذي يثني فيه على التأويل المقاصدي: «ويقضي هذا البحث إدماجَ عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدةُ صالحةً لوقت معيَّن، لكنها إذا أصبحت ـ لمرور الزمن وتغير الأوضاع ـ غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها»[1]

الأساس الثاني: النظرة الواقعية للنص:

تتمثل النظرة الواقعية للنص لدى الحداثيين ـ كما هي عند نصر حامد أبو زيد ـ في أن القرآن نصٌّ لغويٌّ ينتمي إلى بِنْيَة ثقافية محددة، وتم إنتاجُه طبقًا لقوانينِ تلك الثقافة التي تُعَدُّ اللغةُ نظامَها الدلاليَّ المركزي[2]

وهذا له لازمه الواضح بأن القرآن لا يمتلك اللامحدودية والعالمية، وإنما هو محدود بتلك البيئة التي انتمى لها.

ويرى آخرون أن النص الديني هو «مجموع الكتابات الـمدوَّنة التي انعقد الاتفاق على أنها مصدرٌ شرعي لاستخراج الأحكام والفتوى»[3]، ويجعل هذا المفهومُ النصَّ شاملًا لكل مدوَّنة الفكر الإسلامي؛ كأقوال الصحابة والخلفاء وأفعالهم.

ويرى حسن حنفي أن النص هو الواقع؛ لأن النصَّ تجريدٌ للواقع وتعميمٌ للجزئيات، مثل القانون العلمي، فالنص واقع، والواقع نصٌّ[4]

---

(١) الإسلام والحرية (ص١٢٤).

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني (ص٢٠٣ ـ ٢٠٤)، وله أيضًا: مفهوم النص (ص١٠)، ويرى أبو زيد ـ في (ص١٦) من الكتاب نفسه ـ عدم إمكانية تجاهل هذا التراث حتى لو انتمى إلى بيئة غير بيئتنا؛ بل يجب استيعابه من خلال المعاصرة والتجديد، فيقول: «وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهَل هذا التراث ونُسقِطه من حسابنا، فإننا بالقَدْر نفسه لا نستطيع أن نتقبَّله كما هو؛ بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكِّد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها، ونَصُوغها بِلُغة مناسبة لعصرنا. إنه التجديد الذي لا غَناء عنه إذا كنا نريد أن نَتجاوز أزْمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصَرة، ويربط بين الوافد والموروث».

(٣) الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل، المختار بن عبد اللاوي (ص٣٦).

(٤) انظر له: من النص إلى الواقع محاوَلة لإعادة بِناء عِلم أصول الفقه (٢/٥٧٨ ـ ٥٧٩)، وحوار الأجيال (ص٤٦٦).

ويحاول إعادة صياغة مفهوم النص بإقحام الواقع فيه مكوِّنًا بِنْيَويًّا في مفهومه وفهمه، فيقرِّر أن: «النص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفلَ نحو الواقع، وليس نصًّا مغلقًا له كيانُه من ذاته. النص ظاهرة مركَّبة، حتى وإن بدا على مستوى العبارة واضحًا بسيطًا»[(١)]، ويقول: «النص والواقع واجهتان لشيء واحد»[(٢)]، ويقول: «فالواقع أحد جوانب النص، ولا يَقِلُّ نَصِّيَّةً من النص كما أن النص لا يَقِلُّ واقعية من الواقع»[(٣)]، ويقول: «أصول التراث نفسه ـ وهو الوحي ـ مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيَّفت طبقًا له، وأصول التشريع كلُّها تعقيل للواقع، وتنظير له، ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة، وجاوزه التشريع، إلى واقع أكثرَ تقدُّمًا، في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه، لم يتخطَّه أيُّ تشريع بعدُ، وتظل كل التشريعات أقلَّ مما يحتاجه، ويظل هو متطلِّبًا لأكثرَ مما تُعطيه التشريعات»[(٤)]

فالواقع عند الاتجاه الحداثي هو الأصل، منه تكوَّن النص القرآني، ومن لغته وثقافته صِيغَتْ مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته[(٥)]، وسيترتب على هذا نتيجة خطيرة؛ وهي: أن النص عبارة عن منتَج ثقافي تَشكَّل من بقايا النصوص الدينية السابقة، وليست له أية خصوصية، وهو من مكونات الموروث الإسلامي، وهو مجرد شعور من النبي لا وظيفة له إلا تزكية ما يقتضيه الواقع ويؤيده العقل؛ لأنه كما يقول حسن حنفي: «لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع»[(٦)]؛ فالواقع أولًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا[(٧)] ولذلك يتعامل الحداثيون مع نصوص الشريعة كما يتعاملون

---

(١) من النص إلى الواقع (٢/ ٤٩٣).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٩٤).

(٣) من النص إلى الواقع (٢/ ٤٩٤).

(٤) نقلًا عن كتابٍ في فقه التدين، للنجار (١/ ١١٨).

(٥) انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد (ص١٠٦).

(٦) التراث والتجديد (ص٥٧ ـ ٦٤).

(٧) انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد (ص١٣٠)، التراث والتجديد، حنفي (ص١٥٧). ظاهرة اليسار الإسلامي، الميلي (ص٥٧). انظر في نقد هذا التصور: محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب =

مع الأمثال العامية والأغاني الشعبية[(١)]

ويرى بعض الباحثين أن الحداثيين متفقون على أمرين:

«**الأول**: أن النص عندهم مجرَّدُ عبارة لُغوية، وإطار لا يُعبِّر بذاته، ولا يَحمل في ذاته معنًى موضوعيًّا يلتقي الجميعُ في فَهمه، وإنما يتحدد معناه بالإطار الثقافي الذي تتم فيه قراءته؛ لأنه نشأ في الشعور تحت ضغط واقع معيَّن[(٢)]

الثاني: أن الوحي تشكَّل من خلال حركة الواقع، وأن الشريعة «صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوُّره»[(٣)]؛ أي: تشكَّلت تدريجيًّا بممارسات القضاة واجتهادات العلماء»[(٤)]

ولذلك ليست «نصوصُ الوحي كتابًا أُنزل مرة واحدة مفروضًا من عقل إلٰهي ليتقبَّلَه جميع البشر؛ بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية. وكثير من هذه الحلول قد تغيَّرت وتبدَّلَت حسَب التجرِبة»[(٥)]

وليس للوحي وجودٌ سابق قبل نزوله؛ لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي[(٦)]

= والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية (ص٣٦١) وما بعدها.

(١) قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة، د. بشير المكي عبد اللاوي (ص٣٨٧ ـ ٣٨٩)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص١١٤).

(٣) مفهوم النص، أبو زيد (ص١٥).

(٤) قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة، د. بشير المكي عبد اللاوي (ص٣٨٧ ـ ٣٨٩)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومَي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

(٥) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص١٥٧).

(٦) **الميتافيزيقا**: ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة، فكلمة «الميتافيزيقيا» تتألف في الأصل من لفظتين يونانيتين هما meta ومعناها «وراء» أو «بَعد»، وكلمة physika ومعناها «الطبيعة»، ويختلف مدلولها باختلاف العصور؛ تبعًا لقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة. فهو عند أرسطو والمدرسيين: علم المبادئ العامة والعلل الأولى، وعند ديكارت: معرفة الله والنفس، وعند كانط: مجموعة المعارف التي تجاوز نطاق التجربة وتستمد من العقل وحده... إلى آخر مدلولاته عند الفلاسفة. انظر: المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص١٩٧ ـ ١٩٨).

سابقٍ للنص في نظر أبو زيد يَطمِس حقيقة تشكُّل النص في الواقع والثقافة، ويعكِّر إمكان الفهم العلمي له[1]

ويؤكد نصر أبو زيد إثبات أهمية الواقع وانعكاسه على الأحكام، ويرى أن: «النظر دائمًا إلى الله في مناقشة قضايا الوحي، والنص، إغفالٌ للبعد الآخر الهام، وهو الواقع والمتَلقُّون. إن الأحكام الشرعية أحكامٌ خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصحُّ إخضاعُ الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور»[2]؛ بل بعدما أثبت مقاصدَ جديدة، وهي: (الحرية، والعقل، والعدل الاجتماعي)، بديلةً عن المقاصد التي أنجزها الشاطبي، عقَّب بعدها بقوله: «الأمر يحتاج إلى قراءة علمانية، لا للنصوص وحدَها؛ بل للتاريخ الاجتماعي للمسلمين، **وللواقع الذي تدور المعركة على أرضه**»[3]

«والمتحصَّل من تقرير لزوم الاستجابة لتأثير الواقع أنه سيَدعَم إعمال وتوسيع نظرية النسبية في صلاحية الأحكام الشرعية، ومن جهة أخرى سيُضعِف من قيمة وقوة ودائرة الثوابت والقطعيات على حساب المتغيرات والمظنونات»[4]

الأساس الثالث: العقلانية:

كان العقل أحدَ أبرز الأُسس في حركة التنوير الغربي، والذي تسلَّل إلى

(١) انظر: مفهوم النص (ص٢٤)، الخطاب الديني (ص١٣٠)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص٦٦)، كلها لنصر أبو زيد، العلمانيون والقرآن الكريم، للطعان (ص٥١٧).

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص١٢١).

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٤٤).

(٤) بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي (ص٦١)، ضِمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد)، وقال في الموطن نفسه: ومِن أبرز الشواهد على محاولات تسليط الواقع على الأصول تسمية مشروع حسن حنفي حول أصول الفقه بالفكرة المركزية عنده بعنوان «من النص إلى الواقع»، وكذلك كتاب حمادي ذويب المنتمي لمدرسة عبد المجيد الشرَفي في تونس المسمى حول فكرة المشروع بعنوان «جدل الأصول والواقع».

مقوِّمات فكر الحداثيين العرب، فقد تأثروا ـ على وجه الخصوص ـ بديكارت، أبي الفلسفة الغربية ـ كما يسمَّى ـ وقادح شرارة العقلانيين الغربيين، والذي كان لفلسفته أصداءٌ كبيرة في العالم العربي[1].

فالعقلانية أحد أوضح الأسس التي يقوم عليها خطاب الحداثيين العرب، وهذا الأساس لا يحتاج الباحث أن ينقِّب عنه في الكتابات الحداثية حتى يجده؛ فالنزعة العقلية واضحة وجليَّة في أغلب تلك الكتابات، فضلًا عن كونها أساسًا يصرِّح به الحداثيون.

فحسن حنفي يرى أن تأخير منزلة العقل بعد النقل يعوق دون الوصول إلى التنوير المنشود، ويرى ضرورة تقدم سلطانه على سلطان القرآن، فيقول: «لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانَه دون سلطة الكتاب، أو سلطة التقاليد الموروثة»[2].

ويريد أن يتخلص من كل سلطة سوى العقل، فيقول: «مهمة (التراث والتجديد) التحرر من السلطة بكل أنواعها؛ سلطة الماضي، وسلطة الموروث؛ فلا سلطان إلا للعقل»[3].

ويرى: «العقل أساس النقل، وأنه كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل»[4].

ويقول معطيًا العقل حقَّ التحسين والتقبيح: «العقل أساس الشرع، وكل ما حسَّنه العقل حسَّنه الشرع؛ بل إن العقل ما كان في حاجة إلى الشرع؛ لأن الإنسان لا يحتاج إلى وحي»[5].

ويُصدِّر حسن حنفي العقل في المرتبة الأولى من مصادر التشريع، فيقول: «إن دلالة العقل على الأحكام الشرعية، والتجارِب الإنسانية التي

---

(١) انظر: الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية.

(٢) الدين والثورة في مصر، حسن حنفي (٢/ ٥٢).

(٣) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٥٢).

(٤) المرجع السابق (ص١٠٣)، وانظر: ظاهرة اليسار الإسلامي، للميلي (ص٥٥).

(٥) قضايا معاصرة في فِكرنا المعاصر (١/ ٩٢)، نقلًا عن منهج حسن حنفي، لفهد القرشي (ص٢٠٠).

يعيشها المسلمون في هذا العصر بأزماته، وتحدياته، تُحتِّم أن يكون العقل هو المصدرَ الأول من مصادر التشريع؛ من أجلِ تشجيع الأمة على الاجتهاد، وحتى لا يَحجب النص بين العقل والواقع، فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغة أو تنزيلًا، أو نسخًا»[1]

ويتكلم عن جهوده في تأصيل التراث العقلي القديم: «ونحن الآن في محاولاتنا لتأصيل تراثنا العقلي القديم، وإحياء نماذجه الفريدة، لا يهمنا الترويج للعقل التبريري وللمثالية الحديثة بقدر ما يهمنا العقل الجذري عند سبينوزا مثلًا»[2]

وينقل بلا مستند إجماع العلماء على ظنية كل ما تُثبته الحجج النقلية ما لم تسانِدْها حجة عقلية ولو واحدة: «أجمع علماء أصول الدين مِن قَبلُ على أن كل الحجج النقلية، حتى ولو تضافرت على إثبات شيء يقيني ما استطاعت، ويظل ظنيًّا، ولا يتحول إلى يقينٍ إلا بحجة عقلية ولو واحدة»[3] وقال أيضًا: «ألَمْ يتفق علماء أصول الدين المسلمون على أن الحُجَج النقلية كلَّها ـ حتى ولو تضافرت ـ ظنية، وأنها لا تكون يقينًا إلا بالحجة العقلية؟»[4]

وفي المقاصد، على وجه الخصوص، يقترح نصر حامد أبو زيد العقلانيةَ باعتبارها أحدَ المبادئ الثلاثة البديلة للكليات الخمس؛ حيث يطرح العقلانية مضادَّةً للجاهلية! ويَستدل لذلك بدلالات لغوية، ويجعل الإسلام يعتمد على مبدأ كلي أساسي؛ ألا وهو العقل، نقيضًا ومُدينًا ومعاديًا للجاهلية[5]

يقول أبو زيد ممتدحًا المعتزلة في تأويلهم: «فإذا ورد في كلام الله ـ

---

(١) النص إلى الواقع، لحسن حنفي (٢/ ١٢٤)، وانظر في نفس المصدر: (٢/ ٥٨٢ ـ ٥٨١).

(٢) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (١/ ٢٥)، نقلًا عن منهج حسن حنفي، لفهد القرشي (ص١٩٦).

(٣) موسوعة الحضارة العربية، حسن حنفي (٢/ ١٥).

(٤) الدِّين والثورة في مصر، حسن حنفي (٧/ ٢٠٧).

(٥) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص٢٠٣ ـ ٢٠٤).

الدلالة الشرعية ـ ما يدل ظاهره على خلاف ما يدل عليه العقل، وجب علينا أن نتناوله؛ لأن الدلالة الشرعية والدلالة العقلية يتطابقان ولا يتناقضان»(١)

وأما الجابري، فقد كان أكثر الحداثيين تحفُّظًا في بيان العقلانية التي يسمِّيها معقولية الحكم الشرعي، ويربط هذه المعقولية ببيان الحكمة أو المصلحة أو المقصد؛ حيث يرى أن «بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار المصلحة يُفسِح المجال لبناء معقوليات أخرى، عندما يتعلق الأمر بـأسباب نزول أخرى؛ أي: بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الرُّوح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرةً للتطور، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان»(٢)

ويدعو إلى المعقولية التي تؤسِّس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسُّنَّة، فيقول: «تطبيق الشريعة يتطلب من الـمجتهد وضْعَ أصول يعتمدها في عملية التطبيق هذه، أصولٍ وظيفتها تأسيس **معقولية** الأحكام التي يُصدرها بشأن النوازل والمستجدات.

وواضح أن المعقولية المطلوبة هنا ليست المعقولية المجرَّدةَ وحدها ـ فهذا شأن القانون الوضعي البشري ـ بل لا بد أن تكون هذه المعقولية مَبنيةً على تلك التي تؤسِّس الأحكام الشرعية الواردةَ في الكتاب والسُّنَّة»(٣)

ويقترح الانطلاق من المقاصد لتأسيس هذه المعقولية التي يَنشُدها: «الانطلاق من المقاصد، مقاصد الشرع، في عملية تأسيس **معقولية** الأحكام، وهي العملية التي من دونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، ولا على الظروف والأحوال المختلفة الـمتباينة. ولما كان مقصَدُ الشارع، الأولُ والأخير، هو مصلحةَ الناس ـ ﴿ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧] ـ؛

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، لنصر أبو زيد (ص١٣٥). وانظر: القراءة التأويلية لدى نصر أبو زيد، خالد القرني (ص١١١ ـ ١١٥).

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦١ ـ ٦٢).

(٣) المرجع السابق (ص٦١).

فإنَّ اعتبار المصلحة هو الذي يؤسِّس معقولية الأحكام الشرعية»[١]

فالعقلانية تُعَدُّ أساسًا للخطاب الحداثي عمومًا، باختلاف نظرته للعقل، وباختلاف مِعْياريَّتِه للعقل مع الشرع، فالجابري أكثر تأدُّبًا مع الشرع، وينطلق من المقاصد والحِكَم لبناء هذه المعقولية، بخلاف بقية الحداثيين، مثل حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد اللَّذَينِ يُطلِقان العِنان للعقل، وهكذا فالاتجاه الحداثي لا يحتاج لبيان عقلانيته في خطابه، والتنبيه عليها؛ لأنها هي مادة خطابه أصلًا[٢]

---

(١) المرجع السابق (ص٦٢).

(٢) للاستزادة عن موضوع العقلانية انظر: العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، لمجموعة مؤلفين، واغتيال العقل لبرهان غليون.

المطلب الثاني

أُسس الخطاب المقاصدي التجديدي

كما كان للاتجاه الحداثي أُسسٌ بنى عليها خطابه المقاصدي فكذلك الحال في الاتجاه التجديدي، فقد كانت له أسسٌ عامة، وكذلك أسس اختصت بخطابه المقاصدي، وهي ثلاثة أسس: المبالغة بالتيسير، والتاريخية، والعقلانية، وهناك أسس أخرى قد يرى بعض المفكرين أنها تمثِّل أسسًا للخطاب المقاصدي التجديدي؛ كالواقعية وغيرها، إلا أنها أقلُّ ارتباطًا بالخطاب المقاصدي من هذه الثلاثة.

الأساس الأول: المبالغة في التيسير:

لا شك أن التيسير من أعظم المقاصد الشرعية؛ بل هو من الحِكَم التي بُعِث بها النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ومن هذا الأساس انطلق كثير من روَّاد الاتجاه التجديدي يؤسِّس خطابه على مبدأ التيسير؛ سواء كان هذا بالتبني الصريح للتيسير، أم كان مضمَّنًا في الآلة الاجتهادية المستعمَلة لديه.

وهذا له تجلياته الكثيرة ابتداءً **بجعل التيسير أصلًا يقضي على ما عداه،** وجعْلِه هو الأصلَ وما عداه هو الشاذَّ النادر، فالدكتور القرضاوي يقرِّر أن التيسير والتخفيف أحد القواعد الرئيسة للمنهج المعاصر الذي يراه للفتوى[(١)]، ويصف مَن يسمِّيهم بالـمتزمتين فيقول: «يريدون أن يحرِّموا على الناس كل

---

(١) الفتوى بيْن الانضباط والتسيب، له (ص١٠٩).

شيء، فأقرب شيء إلى ألسنتهم وأقلامهم إطلاق كلمة (حرام). فعمل المرأة حرام، والغناء حرام، والموسيقا حرام. والحياة كلها اليومَ حرامٌ في حرام»[1]

فقد انتقد د. القرضاوي مخالفيه باختيارهم لقول الجمهور؛ بل اختيارهم لأقوال نُقل فيها الإجماعُ، بسبب ما يرى من مخالفة قولهم لمبدأ التيسير، وفي هذا مغالطة واضحة ومجانبةٌ للمنهجية الوسطية.

ومن تجليات المبالغة بالتيسير **محاربة مبدأ السلف في الأخذ بالأحوط**، وجعْلُه أمرًا طارئًا في عصر المتأخرين، وليس أمرًا سالفًا عند السلف؛ فالدكتور الترابي جعل الأخذ بالأحوط هو سِمَةَ المتأخرين، فيقول: «واقرأ إن شئت لمتأخِّري العلماء تجدْهم يؤْثِرون الأسلم والأحوط»، ثم يقول: «هذه الرُّوح في تربيتنا الدينية لا بد من أن نتجاوزها الآن»[2]، ويقول د. القرضاوي: «كان منهج الصحابة ومَن تخرَّج على أيديهم هو التيسير والرفق بالناس، ثم بدأ التشديد يدخل على العلماء شيئًا فشيئًا وعصرًا بعد عصر، حتى أصبح هو طابَعَ المتأخرين»[3] وهكذا توهِم هذه الدعوى استحداثَ المتأخرين مبدأَ الأخذ بالأحوط، وأنه منهج لم يوجَد عند السلف.

ومن تجليات المبالغة بالتيسير **تتبُّعُ الرخص**، والمقصود بها رُخَص المذاهب الفقهية؛ وذلك بأن يتتبع الإنسان ما يكون أخفَّ وأيسر عليه من كل مذهب، دون النظر إلى مذهب معيَّن أو القول الراجح بدليله، بخلاف الرُّخَص التي أثبتها الشرع، والتي هي قسيمة للعزيمة عند الأصوليين، وتتبُّع الرخص وإن لم يَقُلْ به صراحةً إلا القليلُ مثل كمال جودة: «وما العيب في أن نأخذ

(١) السابق (ص١٢٨).

(٢) تجديد أصول الفقه (ص٣٩).

(٣) الفتوى بين الانضباط والتسيُّب (ص١١٢)، ولعل الشيخ القرضاوي مِن أشهر الإسلاميين في استخدام مصطلح التيسير والحثِّ عليه وإعلانه مَنهجًا متَّبَعًا وقاعدة رئيسة في نظرته الشرعية وخطابه، وللاستزادة في ذلك انظر لبحثه بعنوان: نحو فقه ميسَّر، المقدم لندوة القانون واحتياطات المجتمع القطري بكلية الشريعة في جامعة قطر ديسمبر ١٩٩٥م، مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، للدكتور جاسر عودة (ص٥٩ ـ ٦٤)، فقه التيسير عند القرضاوي، إعداد وليد بن هادي.

بالأيسر في كل مذهب فقهي؟!»[1]، بيد أن مآل كثير من الممارسات التيسيرية كان إلى تتبُّع رُخَصِ المذاهب؛ بحجة التيسير على الناس في هذه المسألة وتلك الأخرى.

ولعل من مداخل التيسير **الاحتجاجَ بالخلاف**؛ مما يمكِّن المجتهدَ من تفعيل هذا الأساس بسبب وقوع الخلاف، فيَحكم على المسألة بالإباحة مثلًا، أو يمكِّن الناس من فعل أمر معيَّن؛ انطلاقًا من مقصد السماحة المبنية على أساس التيسير؛ من ذلك ما يقوله الدكتور القرضاوي: «إن الشيخ ـ ويقصد محمد الغزالي ـ يتبنَّى مذهب ابن حزم في إباحة الغناء والموسيقا ما لم تَقترِن بمحرَّم، لعلمه بأن مئات الملايين، وربما آلاف الملايين، في العالم تعشق هذا اللون من الفنون، وتتشبث به، ولا تفرِّط فيه، فلا داعي لأن يُحال بين الإسلام وهذه الشعوب من أجل أمرٍ مختلَف فيه»[2]، وإن كان هذا الأمر ليس مستعملًا على نطاق كبير من الخطاب التجديدي المقاصدي.

وهكذا فإن التيسير المبالَغ فيه صار أحد الأُسس الرئيسة التي يقوم عليها الاتجاه التجديدي في خطابه المقاصدي، بحيث صار التيسير لديه منهجًا مطردًا يَقرأ من خلاله المقاصد، ويرى فيها علاجًا وحلًّا لعديد من النصوص التي تخالف مبدأ التيسير.

الأساس الثاني: التاريخية:

سبق الحديث عن التاريخية في الاتجاه الحداثي نشأةً وممارسة، وكان لتاريخية الحداثيين صدًى لدى طائفة من أصحاب الاتجاه التجديدي، ولكنَّ المرجعية الإسلامية لدى هذا الاتجاه خفَّفت كثيرًا من حدَّته وغلُوِّه وجسارته على النص الديني، كما هو الحال عند الحداثيين.

ومن جهة أخرى، فإن الاتجاه التجديدي نادرًا ما يصرِّح بتبنِّي المنهجية

---

(١) مَظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية (ص١٣).

(٢) مجلة المسلم المعاصر عدد (٧٥)، عنوان المقال: نظرات في فقه الشيخ محمد الغزالي ومُرتكزاته (ص١٨٩)، نقلًا عن التيسير، للطويل (ص١٣٥).

التاريخية أو النقد التاريخي للنص الديني؛ بل إنَّ بعض روَّاده كان له رأيٌ صريح في رفض هذه التاريخية، منهم د. يوسف القرضاوي[١] ود. عبد المجيد النجار[٢]، ولكن بعض المنهجيات التي يَنتهجها والتطبيقات التي يُطبقها تَؤُول إلى نتائجَ تاريخية، وعامَّةُ هذه التطبيقات عندهم دخلت من مبدأ: (عدم صلاحية كثير من الأحكام الشرعية التراثية للتطبيق المعاصر)، وصياغتها عند الأصوليين منهم: (اختلاف الحُكم باختلاف الزمان).

وممن يتبنَّى ذلك د. أحمد كمال أبو المجد[٣]؛ بل يَنتقد تقييد كثير من المحققين بقولهم: (اختلاف الفتوى باختلاف الزمان)؛ حيث يقول د. أبو المجد: «الحجة الرئيسية التي يثيرها الرافضون لهذا الباب جملةً أنه لا نسخَ في الأحكام بعد انقطاع الوحي بانتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وأن التغيير ـ بعد عهد النبوة ـ لا يمكِن إلا أن يكون في الفُتيا أو القضاء؛ أي: في الاجتهاد، والواقع أن الفارق بين الأمرين لا يظهر إلا حيث يكون في الأمر نصٌّ قرآني أو نبوي لا يحتمل التأويل، ولكن تقوم القرينة المعيَّنة التي هي سبب نزوله ووروده، فينفتح الباب عندئذ لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله»[٤].

ويكشف عن منهجية (أبو المجد) المجمَلةِ وتنزيلها على أرض الواقعِ ما قاله تعليقًا على حديث ابن عُمر رضي الله عنهما المرفوعِ: (**خَالِفُوا الـمُشْرِكِينَ؛ وَفِّرُوا اللِّحَى، وأَحْفُوا الشَّوَارِبَ**)[٥]؛ حيث يرى أنه مجرَّد تشريع زمني رُوعِيَ فيه زيُّ

---

(١) انظر له: كيف نتعامل مع القرآن العظيم (٦٣ ـ ٦٥).

(٢) انظر له: خلافة الإنسان (١٠٨ ـ ١١٠)، وكتاب: فقه التدين (١/ ٧٠ ـ ٧١)، وانظر للاستزادة: تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، للدكتور أحمد اللهيب (٢٨٨ ـ ٢٩٤).

(٣) **أحمد كمال أبو المجد**: مفكر وقانوني مصري، ولد عام ١٩٣٠م، عمل أستاذًا جامعيًّا، وقاضيًا ورئيسًا للمحكمة الإدارية للبنك الدولي بواشنطن، من مؤلفاته: «حوار لا مواجهة» و«رؤية إسلامية معاصرة».

(٤) حوار لا مواجهة (ص٤٤).

(٥) أخرجه البخاري (٥٥٦١)، ومسلم (٤٠٧).

المشركين وقت نزول الوحي، ولم يُقصَد به إلا المخالفةُ لزِيِّهم[1]، وهذا الرأي الذي لم يُصرِّح به د. أبو المجد أنه تطبيق للتاريخية، ولكن مآله بلا شك إليها.

وأما الإمام ابن عاشور، فبعدما قرَّر عموم شريعة الإسلام، ذكر صوَرَ هذه العمومية بما يُؤول للقول بالتاريخية؛ حيث أشار إلى أن عادات العرب لا يجب أن تُحمَل عليها الأممُ الأخرى، وهذا لا إشكالَ فيه، إلا أنه تطرَّق إلى بعض ما جاء في السُّنَّة، وحكَم عليه بأنه من قبيل عادات العرب الخاصة، وليس تشريعًا مستمرًّا، فقال: «ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع ـ إذا رُوعيَ في تلك العوائد شيءٌ يقتضي الإيجاب أو التحريم ـ يتضح لنا دفعُ حَيرةٍ وإشكال عظيم يَعرِض للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياءَ لا تجد فيها وَجْهَ مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوَشْم، في حديث ابن مسعود: (**أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَعَنَ الوَاصِلَاتِ والـمُسْتَوْصِلَاتِ، والوَاشِمَاتِ والـمُسْتَوْشِماتِ، والـمُتَنَمِّصَاتِ والـمُتَفَلِّجاتِ للحُسْنِ، الـمُغَيِّراتِ خَلْقَ اللهِ**)[2]، فإن الفهم يكاد يَضِلُّ في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفًا من أصناف التزيُّن المأذونِ في جنسه للمرأة؛ كالتحمير والخَلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه».

ثم وجَّه هذا النهي بطريقة تاريخية، وإن لم يصرِّح بها، فقال: «ووجهه عندي، الذي لم أرَ مَن أفصَحَ عنه، أن تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة. فالنهي عنها نهيٌ عن الباعث عليها، أو عن التعرُّض لهتك العِرض بسببها.

وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٥٩﴾ [الأحزاب: ٥٩] فهذا شرعٌ رُوعِيت فيه عادةُ العرب. فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب

(١) انظر: حوار لا مواجهة (ص٤٧).

(٢) أخرجه مسلم (٢١٢٥)، وأبو داود (٤١٦٩)، وفي معناه عدة أحاديث في البخاري (٥٩٣١ ـ ٥٩٤٨).

لا ينالهم من هذا التشريع نصيب»[١]

فابن عاشور خصَّ النهي الوارد في الحديث والأمر بلبس الجلباب بالقوم الذين نزل عليهم الوحي ـ وهم العرب ـ لأنه عُرْفٌ من أعرافهم، وليس تشريعًا يَحمل صفة العمومية التي تكلَّم عنها.

وقد أشار جاسر عودة إلى كلام ابن عاشور تحت عنوان: (الأعراف ومقصد العالمية)، واصفًا ذلك بأنه طريقة جديدة في فهم العُرف بِناءً على مقاصد الشريعة[٢].

ويرى د. راشد الغنوشي تأثُّرَ الضروريات بحاجات المجتمعات، بحيث تستجد بما يحتاجونه في ذلك الزمان، يقول: «يمكن أن تكون قائمة مفتوحة تضاف إليها مصالحُ ضرورية مطروحة اليوم في مجتمعاتنا بشكل مُلِحٍّ، وأساسًا للقيم الاجتماعية والإنسانية، مثل المساواة والعدل، والإخاء والتكافل، وحفظ البيئة، واستِتْبابِ السِّلم في العالم، وحقوق الإنسان، لا سيما قيمة الحرية»[٣].

ويقول جاسر عودة: «كلما تطورت الحياة، وتغيرت الظروف العامة تغيرًا واسعًا؛ كلما تغيرت المقاصد المستقرَأةُ نفْسُها؛ مما يؤدِّي إلى مرونة أعلى واستيعابٍ أكبر للتغيرات في صالح التشريع»[٤].

ويشير الحسني إلى انتقال التأصيل التشريعي لحفظ الضروريات إلى التأصيل السياسي لحفظها، فيقول: «إن الدلالة الواردة في هذا الانتقال هي أن تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرِّك فيه، لا لما هو ثابت، لما هو متغيِّر، لا لما هو جامد»[٥].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٢٣).

(٢) مقاصد الشريعة كفلسفة تشريع (ص٣٨١).

(٣) بحث: مقاصد الحرية ضِمن كتاب تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (ص١٠٤).

(٤) مقاصد الأحكام الشرعية وعِلَلُها، جاسر عودة، ضمن: مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (ص٣٠٦).

(٥) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ص٢٨٩ ـ ٢٩٩).

ويزيد كلامه وضوحًا بقوله: «معنى ذلك أن تأصيل الضروريات المصلحية لا يَستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع؛ بل لا بد له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات»[(١)]

وكذلك د. الترابي يرى أهمية تجديد علم أصول الفقه لاصطباغه بالظروف التاريخية، فيقول: «علم الأصول التقليدي الذي يُتلمَّس فيه الهدايةُ لم يَعُدْ مناسبًا للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوعٌ بأثر **الظروف التاريخية** التي نشأ فيها؛ بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي»[(٢)]

ويقول الحسني ـ بتبَنٍّ صريح للتاريخية ـ: «يدعو هذا الفهم إلى التسليم **بتاريخية** طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد؛ كما تقرَّر عند الأصوليين القدامى»[(٣)]

ثم يقرِّر الحسني توافُقَ هذا التسليم مع دعوى تاريخية التشريع عند محمد عابد الجابري، فقال: «وقد أدرك الطبيعةَ التاريخية للحصر الوارد في الضروريات أحدُ الباحثين المقتدرين، فبيَّن ما يمكن أن يلزم عنه هذا الفهمُ من نتائجَ على مستوى الاجتهاد في الشريعة، فقال: «وهكذا، فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا؛ فإننا سنكون قد عمِلنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة؛ بل سنكون أيضًا قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفْسِها بصورة تضمن لها الاستجابةَ الحية، لكل ما يحصل من تغيير، أو يطرأ من جديد»[(٤)]

وبعد انطلاق مفكِّري هذا الاتجاه من منطلق عدم صلاحية كثير من التشريعات ـ التي شُرعت في زمن الصحابة ـ للتطبيق في هذا العصر، يأتي

---

(١) المرجع السابق (ص٢٩٩).

(٢) قضايا التجديد: نحو منهج أصولي (ص١٩٥).

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحَسَني (ص٢٩٩).

(٤) المصدر السابق (ص٢٩٩)، وانظر النقل في داخل النص: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الجابري (ص٧٢).

تطبيقهم للمقاصد الشرعية، والتي تُبقي رُوحَ الشريعة دون التفاصيل والتقييدات التي حصلت في السابق؛ مما يمكِّن المعاصرين من التفاعل مع معطيات العصر بسبب مرونة هذه المقاصد، وهذا منشأ الكلام حول المقاصد، والتي تمكِّن من تجاوز العواملَ التاريخية التي تقف أمامها النصوص الجزئية ـ على حسَب قولهم ـ.

ونظرًا لطبيعة التفاوت في أطياف هذا الاتجاه، فقد حصل بينهم قدرٌ من التباين؛ بل حتى على مستوى المفكِّر الواحد؛ فللدكتور جاسر رأيٌ آخر ـ يبدو مخالفًا لما سبق نقلُه ـ عَقَّبَ به على تاريخية أركون، وبيَّن أنه مع وجود وجاهة لمفهوم التاريخية من الناحية الفلسفية، فإن الخطأ الذي وقعت به التاريخية هو قياس النصوص البشرية على النص الإلٰهي، وانتقَد مصطلح تاريخية القرآن، الذي دعا إليه أركون وغيره، وأرشد إلى أن القراءة المقاصدية تَحُلُّ هذا الإشكال كلَّه، ونبَّه إلى أن التوسع في الرؤية المقاصدية لا بد له من ضبط حتى يُنقَّى ويُمحَّص، مما قد يكون لبعض المفاهيم من جذور وتفسيرات تتعارض مع مبادئ الإسلام الثابتة أو عقائده الأصيلة[1]، فهل هما رأيان متعارضان له، استقرَّ رأيُه على واحد منهما، أم إن الرفض للتاريخية خاصٌّ بتاريخية النصوص دون المقاصد، وإن كان هذا أيضًا مآلُه للتعارض؟

الأساس الثالث: العقلانية:

إن الإسلام كرَّم العقل أيما تكريم؛ كرَّمه حين جعله مناطَ التكليف عند الإنسان، والذي به فضَّله الله على كثير ممن خلَق تفضيلًا، وكرَّمه حين وجَّهه إلى النظر والتفكير في النفس، والكون، والآفاق؛ اتِّعاظًا واعتبارًا، وتسخيرًا لنِعَم الله واستفادةً منها، وكرَّمه حين وجَّهه إلى الإمساك عن الولوج فيما لا يُحسِنه، ولا يهتدي فيه إلى سبيل ما؛ رحمةً به، وإبقاءً على قوته وجُهده.

---

(١) انظر له: الاجتهاد المقاصدي: مجالاته وآفاته، مِن ضِمن مجموعة بحوث تحت عنوان مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم (ص١٦٧ ـ ١٦٨)، من إصدارات مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ومقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي (ص٩٢).

وقد خصَّ الله أصحاب العقول بالمعرفة لمقاصد العبادة، والوقوفِ على بعض حِكَم التشريع، فقال سبحانه بعد أن ذكر جملة أحكام الحج: ﴿وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ١٩٧﴾ [البقرة: ١٩٧]، وقال عقب ذكر أحكام القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٩﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقصر ﷻ الانتفاعَ بالذكر والموعظة على أصحاب العقول، فقال ﷻ: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ٢٦٩﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقال ﷻ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]، وقال ﷻ: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ٣٥﴾ [العنكبوت: ٣٥].

ولذلك ثبت من القواعد الشرعية: «أن العقل الصريح لا يخالف النصَّ الصحيح»[(١)]، وعلى هذا سار الانسجام في هذه الثنائية عند السلف، فكانوا يقرؤون النصوص بعقولهم، ويحكِّمون عقولهم بالنصِّ ويسلِّمون لها.

وأصحاب الاتجاه التجديدي يقرِّرون في الجملة «عدم تعارُضِ العقل والنقل»[(٢)]

ولكن عند وجود التعارض الذهني، فإن روَّاد هذا الاتجاه يبادِرون بتقديم العقل، وإن كانوا على تفاوت في ذلك؛ فمِن مُغالٍ في تقديم العقل حتى جعله المصدرَ المقدَّم على النص، ومنهم من جعل النص هو المقدَّمَ والمصدر الرئيس، لكنه عند التطبيق كثيرًا ما يقدِّم العقل.

فمن الغالين في ذلك د. محمد عمارة[(٣)]، الذي يقول: «العقل هو أصل الأدلة، وليس ذلك فقط؛ بل هو أصلها الذي يَعرف صِدْقَها»[(٤)]، ويقول عن

---

(١) انظر: إعلام الموقِّعين، لابن القيم (٢/ ٧١).

(٢) انظر: حوار لا مواجهة، أحمد كمال أبو المجد (ص٤٩)، الإسلام في مواجهة التحديات، محمد عمارة (ص٨١)، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، طه جابر العلواني (ص٦١).

(٣) **محمد عمارة مصطفى**: مفكِّر وكاتب مصري، وُلد سنة ١٣٦٠هـ، مُكْثِر من التأليف، من مؤلَّفاته: «الخِطاب الدِّيني بيْن التجديد الإسلامي والتبديل الأمريكاني»، و«الإبداع الفكري والخصوصيَّة الحضاريَّة»، وله ردود على العلمانيين منها: «نهضتنا الحديثة بيْن العلمانيَّة والإسلام»، و«سقوط الغلو العلماني»، ويجدر التنبيه على تفاوت طرْح د. عمارة بين كتاباته المتقدمة والمتأخرة والتي تحسنت عن سابقتها.

(٤) تيارات الفكر الإسلامي (ص٧٠).

بعض الأحكام: «يمكن للعقل أن يَستقل بإدراكها وإدراكِ حكمة تشريعها، والتي يطرأ التغير على علتها وحكمتها، مثل هذه الأمور المرتبطة بالواقع المتغير يجوز ـ بل يجب ـ معها الاجتهاد، ولا يمنعه أو يمنع منه وجودُ النصوص والمأثورات المروية فيها»[1]

ويقول أحمد كمال أبو المجد: «الأزمة الحقيقية في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة أن العقل قد أُنزِلَ عن سلطانه»[2]، ويقول محمد فتحي عثمان:[3] «إن هذا العقل هو عُدَّتنا الوحيدة في الحكم على الأشياء، فماذا يبقى لنا إذا فقدناه؟!. أنا لو خُيِّرت بين ديني وعقلي لآثرت عقلي؛ لأنني قد أُصبح به متديِّنًا، لكني لو فقدتُه فسأفقد ديني معه»[4]

ومن الطرف الثاني د. يوسف القرضاوي، ود. طه جابر العلواني، ود. عبد المجيد النجار، والذين يقررون مكانة النص العليا وتقدُّمَه على العقل، كما يبيِّن د. القرضاوي أن من أخطر أسباب الانحراف تقديسَ العقل البشري، وتقديمه على الوحي الإلٰهي[5]، ولكنهم عند التطبيق يقدِّمون العقل أحيانًا، ولعل السبب في هذه الازدواجية بيْن التنظير والتطبيق هو مرجعيتهم الإسلامية، وما يعارضها من التأثر بالمناهج الحديثة والمبالَغة بالنظرة الواقعية.

من ذلك ما ذكره د. القرضاوي عن حديث الإتيان بالموت بهيئة كبش فيُذبَح، ثم ينادي مُنادٍ: يا أَهْلَ الجَنَّةِ لا مَوتَ، ويا أَهْلَ النَّارِ لا مَوتَ[6]، فقال: «فمن المعلوم المتيقَّن الذي اتفق عليه العقل والنقل أن الموت الذي هو مفارقة الإنسان للحياة ليس كبشًا، ولا ثورًا، ولا حيوانًا من الحيوانات؛ بل هو معنًى من المعاني. والمعاني لا تنقلب أجسامًا ولا حيوانات إلا من

---

(١) الإسلام والمستقبل (ص٢٤٨).

(٢) حوار لا مواجهة (ص١٣).

(٣) **محمد فتحي عثمان**: مفكِّر وكاتب مصري، وُلد سنة ١٩٢٨م، من مؤلَّفاته: «المدخل إلى التاريخ الإسلامي»، و«الفكر الإسلامي القانوني بيْن أصول الشريعة وتراث الفقه».

(٤) الفكر الإسلامي والتطور (ص٣٧ ـ ٣٨).

(٥) انظر له: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسُّنَّة (ص٣٣١).

(٦) أخرجه البخاري (٦٥٤٤)، ومسلم (٢٨٥٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

باب التمثيل والتصوير، الذي يجسِّم المعاني والمعقولات، وهذا هو الأليق بمخاطبة العقل المعاصر»[1]

وكذلك د. العلواني ود. النجار، وإن كانا ـ كما سبق ـ يقرِّران تقدُّمَ النقل على العقل، لكن عند التفصيل تجد أن لهما عباراتٍ مجملةً يُفهَم منها تقديمُ العقل على النقل عند التعارض في بعض الحالات[2]

يقول د. النجار في إثبات المقاصد الجزئية بالاجتهاد العقلي: «وما يَعرض للإنسان من أوضاع جديدة في حياته، لم يبيِّنْها نصٌّ ديني، ينبغي على المسلم أن يجتهد في إجرائها على صيغة دينية، يشتقها بالنظر العقلي، المستنير بهداية الشرع. وهذه الصيغة الدينية، تنضبط بمقصَد شرعي، يمثِّل المصلحة المرجوَّ تحقيقُها للإنسان، بإجراء الأوضاع الجديدة عليها.

ولئن كانت المقاصد العامةُ للدين، التي تحدِّد المسار العام للحياة، معلومةً من التنصيص الصريح عليها، فإنَّ المصالح الجزئية المندرجة في تلك المقاصد العامة، والتي ينبغي أن تؤسَّس عليها الصِّيَغُ الدينية المتَوَصَّل إليها بالاجتهاد، تبقى هي أيضًا متوقِّفًا تحصيلُها على اجتهاد عقلي، يَسبِق أو يقارن الاجتهاد في صياغة الحل الديني»[3]

ثم ضرب مثالًا على ذلك بالوضع الاقتصادي وتعقيده مما قد يؤثر على مقصَد حفظ الأسرة والأخلاق العامة، فهو يرى في نهاية المطاف أن المسلمين في ظل هذا العصر الجديد المعقَّد: «مَدْعوُّون فيه إلى أن يؤسِّسوه على مقاصدَ للشريعة، يملكون أصولها الكلية، وعليهم أن يفرِّعوا منها فروعًا تكون أساسًا لحلولهم الدينية لهذا الوضع الجديد»[4]

على أن الدكتور النجار حذَّر من الدعوات الداعية لاستعمال المناهج

---

(١) كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية (ص١٨٢).

(٢) انظر: العقل وموقعه في المَنهجية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة عدد (٦)، ١٩٩٦م، مقدمة كتاب: كيف نتعامل مع السُّنَّة النبوية معالم وضوابط، للدكتور طه جابر العلواني، والكتاب للقرضاوي من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مقدمة كتاب خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ـ المقدمة للعلواني والكتاب للنجار، وانظر: كتاب موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي، للدكتور سعد العتيبي (ص١٠٥ ـ ١٢٩).

(٣) في فقه التدين فهمًا وتنزيلًا (١/١٠٦).

(٤) المرجع السابق (١/١٠٨).

الغربية العقلية التي سمَّاها مَزالقَ يجب الحذر منها، مما سيأتي بيانه، والنقل من كلام الدكتور، إن شاء الله، في الباب المخصَّص بالنقد.

ومستند الأساس العقلاني عند عدد من روَّاد هذا الاتجاه: أن العقل هو أصل النقل، وبه ثبت النقل، وهذه قاعدة كلية قعَّدها الإمام الغزالي في كتابه «قانون التأويل»[(١)]، وتابعه عليها الرازي في «أساس التقديس»[(٢)]، وانتصر لها د. محمد عمارة كما في عبارته السابقة «العقل هو أول الأدلة. .»[(٣)]

واستدل بعضهم بأدلة أخرى تنبني على هذا المستند؛ منها:

أن تقديم النقل يؤدي إلى اعتبار الجزئي ورفض الكلي؛ حيث يقول د. لؤي صافي[(٤)]: «تعارض العقل والنقل في فحواه تعارُضٌ بين نصوص جزئية ومجموعة من المبادئ الكلية؛ وبالتالي فإن النظر العلمي يقتضي إلحاقَ الجزئي بقاعدة كلية، فإنْ تعذَّر نظَرْنا في إمكان تعديل القاعدة الكلية؛ أي: التوقُّفُ في النص واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكِّل البِنيةَ الداخلية لعقل الناظر في النص»[(٥)]

وهذا الترتيب العلمي من د. لؤي يدخُل دخولًا أوليًّا في الخطاب المقاصدي عند هذا الاتجاه ـ أعني: الاتجاه التجديدي ـ حيث إنه نظر للجانب العقلي بأنه هو الممثل للمقاصد الشرعية التي سمَّاها د. لؤي «المبادئ الكلية»، وجعَلَ مخالفة العقل وتقديمَ النص بمثابة مخالفة ومعارضة للمقاصد وتقديم للنصوص الجزئية عليها.

وقد ختمتُ هذا الأساس بهذه المقولة؛ لنبيِّن أن هذه المشكلة العلمية في جعل العقل موازيًا للمقاصد، وجعْلِه رديفًا لها، هي مضمون كثير من الكتابات التي تَؤُول إلى تقديم العقل على النقل، ولكن بمسمًّى تقديم المصالح العليا أو المقاصد الشرعية أو الكليات، ونحو ذلك.

---

(١) قانون التأويل (ص٤).

(٢) أساس التقديس (ص٢٢٠ ـ ٢٢١).

(٣) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة (ص٧٠).

(٤) **لؤي صافي**: مفكر وكاتب سوري، ولد في ١٩٥٦م، من مؤلفاته: «الحريَّة والمواطنة والإسلامي السياسي»، و«إعمال العقل: من النظرة التجزيئيَّة إلى الرؤيَة التكامليَّة».

(٥) إعمال العقل (١٠٦ ـ ١٠٧).

المبحث الثالث

سِمَات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول

السِّمات المشتركة بين الاتجاه الحداثي والاتجاه التجديدي

السِّمة الأولى: الموقف السلبي تجاه علم أصول الفقه:

من السمات المشتركة بين الاتجاهات الحداثي والتجديدي ـ على تفاوت فيما بينها في ذلك ـ الموقفُ السلبي من علم أصول الفقه، ووضْعُه في موضع المُعيق أحيانًا، والمقيِّدِ أحيانًا أخرى، ومحاولةُ طرح المقاصد باعتبارها موسِّعة للأفق، وبديلًا أحيانًا أخرى، ومن ذلك ما يقوله محمد جمال باروت: «وإذا كانت المدنيَّة الإسلامية قد انفردت عن سائر المدنيَّات التي سبقتها، بقيام الأحكام القانونية التفصيلية فيها على أساس علم أصول الفقه وعلم أصول القانون، فإن النموذج الأصولي الذي أَضْفى عليها هذه المَيزةَ هو نفسه الذي غدا عائقًا معرفيًّا أمام تطورها. وهو ما يظهر وجهٌ أساسي له في إغلاق باب الاجتهاد»[1]

بل يرى أنه ليس من الممكن «حلُّ مأزِق النموذج الأصولي (التقليدي) من دون إعادة تأسيسه من جديد على أساس المقاصد الكلية للشريعة»[2]

---

(١) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، محمد جمال باروت (ص٨٤).

(٢) المرجع السابق (ص٩٧).

ويرى أركون ـ في تبعية للمستشرقَين شاخت[1] وبرانشفيك[2] ـ أن علم الأصول قد عرَف نهايته، وشَهِد عُقْمَه منذ لحظته التأسيسية مع الإمام الشافعي، ويرى أن الوعي الإسلامي يُحِسُّ بأنه قد أُصيب في الحد الأقصى من تماسكه عندما يُثبِت مؤرخ الفقه أن عصر مؤسِّس المدارس الفقهية لا ينبغي أن يُعَدَّ بدايةً لتطوُّر ما، وإنما نهاية له[3].

ومن تجلِّيات هذا الموقف السلبي تجاه الأصول، ما تواجهه أيضًا القواعدُ الفقهية، من ذلك ما ذكره محمد الشرفي عن القواعد الفقهية المؤثِّرة في حقوق الإنسان؛ حيث ذكَر بعد مناقشة طويلة نتيجتين، يرى أنهما خلاصات مهمة حول هذا الموضوع فقال: «تَؤُول التحاليل السالفة إلى استخلاص نتيجتين جوهريتين:

أولاهما: تتمثل في أن عددًا كبيرًا من قواعد الفقه ـ أي: الشريعة الإسلامية التقليدية ـ منافية لحقوق الإنسان بالمعنى الذي لها اليومَ لدى المجموعة الدولية، وفي جميع حالات الاختلاف هذه تكون قواعدُ الفقه معاديةً لمبادئ الحرية الفردية والمساواة بين جميع البشر من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة أخرى، وللاحترام الضروري الواجب إزاء حرمة الإنسان الجسدية».

وهكذا قرَّر د. محمد الشرفي أن هذه القواعد ـ المستمدة في الأصل من

---

(١) **يوسف شاخت**: مُستشرِق هولندي مِن أعضاء المَجْمع العِلمي العربي بدمشق، وُلد سنة ١٩٠٢م بألمانيا، مِن أعماله في خدمة العربيَّة تصحيحُ كُتُب للخَصَّاف ولمحمد بن الحسن الشيباني وللقزويني، وجزأين من «الشروط» الكبير، للطَّحاوي، تُوفِّيَ سنة ١٩٧٠م. تنظر ترجمته: الأعلام للزركلي (٨/ ٢٣٤)، موسوعة المستشرقين (٣٦٦).

(٢) **روبرت برانشفيك**: مستشرِق فرنسي مُتخصِّص في تاريخ تونس وفي تاريخ الفقه الإسلامي، وُلد سنة ١٩٠١م في مدينة بوردو، تَخصَّص في الأدب الفرنسي في كليَّة الآداب (السوربون)، من مؤلَّفاته: «بلاد البربر الشرقيَّة أثناء حكم الدولة الحفصيَّة»، و«تنويعات في موضوع الشكِّ» في الفقه، تُوفِّيَ سنة ١٩٩٠م. تنظر ترجمته في: موسوعة المستشرقين (ص٩٢).

(٣) انظر: الإسلام، التاريخية والتقدم، لمحمد أركون، مجلة مواقف عدد رقم (٤٠)، عام ١٩٨١م (ص٢٦)، نقلًا عن الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير (ص٢٨).

مقاصد الشرع والمستنبطة منها ـ بهذه الدرجة من المخالفة والمنافاة لمبادئ الحرية والمساواة، وذلك بالاستناد إلى المجموعة الدولية؛ كما ذكر.

ثم يذكر **النتيجة الثانية**: «قواعد الفقه هذه ليست في حقيقتها ذاتَ طبيعة دينية، وإنما هي قواعد مِن وضع بشرٍ تمَّت بَلْورتها في الماضي، ويجب على الناس اليومَ أن يتولَّوا إصلاحها وتطويرها»[(١)]

وكذلك أشار د. عبد المجيد الشرفي إلى القواعد الأصولية ومباحث علوم القرآن، أنها تُمثِّل أركان التأويل المعتمَد للنص المقدَّس، وذكر ما تحمله من مشكلات علمية في نظره من أنها متأخرة زمنيًّا عن فترة الوحي، ورغم أنها من وضع علماء بشر يخطئون ويصيبون، ويتأثرون بزادهم المعرفي، فهذان العِلْمان ـ من وجهة نظره ـ يقيِّدان القارئ للنص[(٢)]

وقد كان التجديد في أصول الفقه، ووضع معالمَ جديدةٍ له، يمثِّل هاجسًا مستمرًّا لدى قطاع عريض من الاتجاه الحداثي، وقد جعَله حسن حنفي أحدَ محاور مشروعه الفكري الضخم، فبعدما بشَّر به في كتابه «التراث والتجديد»، خرج بالفعل متمثِّلًا في كتابه «من النص إلى الواقع»[(٣)]

على أن هناك مَن يتوسط من الحداثيين قليلًا في موقفه من مباحث أصول الفقه، كما فعل الطالبي بقوله: «أنا لا أرفض القياس رفضًا قاطعًا، ولكنني أعتبره غير صالح وغير قادر على حلِّ كل مشاكل الحداثة، وكلِّ قضايا حياتنا المعاصرة؛ إذ هو يَفقد البُعدَ الحركي، فيَقيس الحاضر على الماضي، فهو فَهمٌ ماضَوِيٌّ للنص، يُفرغُ تعسُّفًا الحاضر في قوالب الماضي، ويسعى أن

---

(١) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي (ص٨٦).

(٢) انظر: تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص١٢ ـ ١٣).

(٣) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد، للدكتور أحمد قَوْشتي (ص٥٩)، كتاب موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث طارق رمضان نموذجًا، شوقي الأزهر، بحث: قراءة في مفهوم الشريعة في الخطاب الحداثي، وائل الحارثي (ص١٢) موقع مؤمنون بلا حدود، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، لهزاع الحوالي (١/ ٤٢١)

يُرغِمه على التقَوْلُبِ في قوالبه؛ مما يؤدِّي إلى سدِّ أفق التطور ورفض الحداثة»[1].

ويستدل د. محمد الطاهر الميساوي على ذلك بما طرحه ابن عاشور حول مسائل علم الأصول في كونها: «لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعدَ تُمكِّن العارفَ بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تُؤْذِن بها تلك الألفاظ»[2]؛ فالمشكلة كما استشعرها ابن عاشور ـ من وجهة نظر الميساوي ـ ذاتُ اتصال وطيد بسياق النشأة التاريخية لعلم الأصول نفسه، وما كان لذلك من آثار تكوينه وبِنْيَتِه ذاتِها[3].

ويبالغ عبد المجيد تركي في تقييمه لعمل ابن عاشور بأنه حربٌ ضدَّ علم أصول الشريعة[4].

بالإضافة إلى دعوة بعض أفراد الاتجاه التجديدي إلى ترك التعليل الأصولي ـ الذي هو أهم مباحث أصول الفقه ـ واستبدال أساليبَ أخرى به؛ منهم الترابي الذي يرى عدم قدرة القياس الأصولي على التعاطي مع مستجدات العصر، فيقترح أن: «نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصَدًا معيَّنًا من مقاصد الدين، أو مصلحةً معينة من مصالحه»[5]، ود. طه العلواني الذي دعا إلى ترك التعليل الأصولي في مجال التعليل الفقهي؛ حيث قال عن طريقة التعليل الأصولي: «بهذه الطريقة لم تَعُدْ قضيةُ (التعليل) قادرةً على بلوغ المدى الأخير؛ بحيث تقود في

---

(١) عيال الله (ص٢٠٩).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٦٦ ـ ١٦٧).

(٣) مقدمة الميساوي لكتاب مقاصد الشريعة، لابن عاشور (ص٩٤)، على أنه نبَّه على عدم لازم ما فهِمه الحداثيون من اطراح ابن عاشور لعلم أصول الفقه برُمته، وأن هذا لا يقول به إلا جاهل أو متعالم، انظر: المقدمة (ص١١١ ـ ١١٢)، بحث تاريخ تطور علم المقاصد، جاسر عودة (ص١٠ ـ ١٢)، ضمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية المبادئ والمفاهيم.

(٤) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، عبد المجيد تركي (ص٤٨٤).

(٥) قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، د. حسن الترابي (ص٢٠٦).

نهاية الأمر إلى بَلْوَرة الفكر المقاصدي الكلي؛ بحيث يكون القياس بعضَ تجلِّياته أو واحدًا منها»[1]

ويبرِّر د. جاسر عودة دعوته لعدم الاقتصار على التعليل بالعلل الأصولية فيقول: «قد تتغير الظروف والمعطيات المحيطة بالحكم تغيرًا كبيرًا يؤثِّر في الحكم نفسه، إلى حد أن يصبح أحيانًا إعمالُ العلة دون اعتبار المقصَد مصدرًا للحرج، وعائقًا عن استيعاب هذا التغير لصالح الإسلام والمسلمين»[2]

على أن القياس الفقهي ـ الذي تُصَوِّرُ المقاصدُ بأنها محاولة للخروج من ضِيقه ـ لم يكن سياجًا صارمًا عند كل المذاهب، ومحاولةُ توسيعه قديمة، فقد وُجِد في المذهب المالكي الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه تقديم الاستدلال المرسَل على القياس[3]

وهناك نصٌّ مهم ينقله الشاطبي نفسه عن ابن العربي، يقول: «وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطَّرَد، فإن مالكًا وأبا حنيفة يرَيانِ تخصيص العموم بأيِّ دليلٍ كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يُخَصَّ بالمصلحة، ويَستحسن أبو حنيفة أن يُخصَّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويرَيان معًا تخصيص القياس، ونقْضَ العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصًا».

ويعقِّب عليه الشاطبي قائلًا: «وهذا الذي قال هو نظرٌ في مآلات الأحكام؛ من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام، وفي

---

(١) مقاصد الشريعة مجموعة أبحاث وحوارات، بحث للدكتور طه جابر العلواني (ص٧٧)، حوارات أجراها عبد الجبار الرفاعي، وقد سبق بحث موضوع التعليل بالحكمة في مبحث ضوابط وقواعد المقاصد.

(٢) المرجع السابق (ص٣٠٠)، انظر: قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، عبد الحميد أبو سليمان (ص٦ ـ ٧).

(٣) انظر: عبد الله بن بيَّه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (ص١٣٩ ـ ١٤٠).

المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جدًّا»[1][2]

السِّمَة الثانية: تقديم المقاصد الكلية على النصوص الجزئية:

يقول حسن حنفي: «الشريعة قصدٌ وهدفٌ للتحقيق، وليست قيدًا على السلوك، وتحديدًا له. هي مجموعة من المبادئ العامة التي لا تختلف باختلاف الأديان والمذاهب والطوائف والمِلَل»[3]

ويقول د. عبد المجيد الشرفي عن النص الشرعي وتعامل العلماء معه: «لا يمكن للمرء إلا أن يلاحظ أنه مفهوم فَضْفاض، وغير دقيق؛ ذلك أن هذا المفهوم قد وُظِّف توظيفاتٍ مختلفة، ويكفي أن نفتح أيَّ كتاب من كتب أصول الفقه حتى نرى هذا النصَّ يُستعمَل في اتجاهات مختلفة ومتعارضة، وأحيانًا متَناقضة، فنفس النصِّ يمكن أن يؤَوَّل لفائدة الشيء ونقيضِه».

ثم يختم كلامه في مشكلة النص فيحكم على الاحتجاج بالنص، فيقول: «الاحتجاج بالنص ليس احتجاجًا بريئًا»، ويستشهد بكلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «هذا القرآن إنما هو خطٌّ مسطور بين دفتين لا يَنطق، إنما يَتكلم به الرجالُ»[4]، ويشير أن المشكلة تكمُن في: «أن الاحتجاج بالنص كان في كثير من الأحيان احتجاجٌ بأجزاءٍ من آيات لا بآيات كاملة»[5]

ويعيب د. نضال الصالح على ما يسمِّيه مسلكَ التفسير في الفكر الديني أنه قد: «انقلب من الحرص على مقاصد النص إلى حصْر معنى النص بظاهره، ولا تتعداه إلى الفضاء الواسع الذي وراءه»، وإلى تشكُّل عَلاقة وسيطة بين

---

(١) الموافقات (٥/ ١٩٦ ـ ١٩٨).

(٢) المقاصد وعلم الأصول: قراءة في النسق المعرفي (ص٥٧)، د. معتز الخطيب، ضمن مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومَيْ ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

(٣) من النص إلى الواقع (٢/ ٥٦٨).

(٤) انظر: تاريخ الطبري (٥/ ٦٦)، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم (٥/ ١٢٦)، والكامل في التاريخ (٢/ ٦٨٠).

(٥) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص٩).

النص والمتلقِّي، تَملِك سِرَّ المعنى وتستحوذ على مقاصده»[1]، فسبب هذا التفسير - كما يرى - هو انغلاق الحركة الدلالية للنص «من نص يُفصِح للقارئ بمعناه ومقاصده المكنوزة، إلى قارئ يُمْلي على النص معناه المبرمَجَ مسبَّقًا في فكره»[2].

ويصف بوثوري منهجيةَ العلماء المعتمِدة على النصوص بالعقم، ويُبرِّر جُنوحهم «لامتطاء مقولات ضبابية فَضفاضة؛ كالمقاصد، والمصالح، والأحكام، والقواعد العامة، ورُوح الشريعة، وروح الإسلام. إلخ، إنما دفعهم إليه دفعًا عُقْمُ منهجيتهم القائمة على التشبُّث بنصوص يَستدِرُّونها فلا تَرْوِي ظمَأهم»[3].

ويرى الشرفي: «ضرورة التخلُّص من التعلُّق المَرَضي بحرْفية النصوص، ولا سيما النصُّ القرآني، وإيلاءُ مقاصدِ الشريعة المكانةَ المُثْلى في سَنِّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجاتِ المجتمع الحديث»[4].

يقول أبو زيد: «عند استنباط الكليات من الجزئيات. أي: بالمنهج الصاعد من الجزئي إلى الكلي، وإنما يتم في قراءة أخرى تستخدم المنهج الهابط تنزيل الكليات على الجزئيات؛ في محاولة لإعادة فهم الجزئيات - وربما تعديلها - في ضوء الكليات المستنبَطة منها»[5].

وأما على مستوى الاتجاه التجديدي فلا يوجد نُقُولٌ وافرة في تقديم المقاصد الكلية على النصوص الجزئية؛ وذلك لتعظيمهم النص الشرعي، ولكنه موجود في التطبيقات العملية، وهذا مذكور بأمثلته وتفاصيله في الفصل

---

(١) المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، د. نضال عبد القادر الصالح (ص٨٥).

(٢) المرجع السابق (ص٨٥).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، نور الدين بوثوري (ص١٢٣ - ١٢٤).

(٤) لبنات (ص١٦٢).

(٥) الخِطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص٢٠١)، للاستزاده انظر: الاتِّجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، د. العنزي (٥٤٣ - ٥٤٦)، (١١٠٨ - ١١١١).

المخصَّص لتطبيقات الخطاب المقاصدي، مع بعض العبارات المجْمَلة، منها ما قاله العلواني: «من تلك المشكلات: التغافل عن الكثير من الكليات والغايات والمقاصد القرآنية، والانصراف الكلي إلى الدليل الجزئي ومناهج تأصيله، وقراءته، والاستدلال به، وذلك شأن العقليات التقنينية الجزئية»[1]

فالفرق بين الاتجاه الحداثي والتجديدي أن الأول يُهدِرُ النصَّ بشكل مطْلَق، ويُؤَصِّل خطابه على ذلك، بينما الثاني يُقدِّم أو يرجِّح المقصَد على النص في تطبيقه دون تأصيله.

---

(١) مقاصد الشريعة (ص٤١).

المطلب الثاني

سِمَات الاتجاه الحداثي في خطابه المقاصدي

السِّمَة الأولى: استعمال التراث عمومًا والمقاصد خصوصًا مطيَّةً لإدخال المضامين الحداثية:

إن السمة البارزة التي يراها المطَّلِع على عامة الكتابات الحداثية في موضوع التراث هي النفعية، فتداوُل التراث ما هو إلا وسيلة لطرح المفاهيم الحداثية، ولكن بلَبوس الخطاب الشرعي، وليس ذلك محضُ تحليل، وإنما هي مجموعة شهادات وتصريحات أساطين الحداثيين، منهم الجابريُّ الذي يقول عن نوع قراءته للتراث: «لا ندَّعي أننا نقوم بعمل بريء؛ أي: بقراءة لا تُسهِم في إنتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها. ؛ بل إننا على العكس نحاول أن نسهِم بوعيٍ وتصميم في إنتاج مقروئنا»[1]

ويقول أيضًا: «والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبلُ، وليس هو الآن من أجل التراث ذاته؛ بل هو من أجل حَداثةٍ نتطلع إليها»[2]

ثم يتحدث عن طرُق طلب الحداثة، ويذكر أنها على طريقين:

الأول: يبحث عنها دون أن يَنشغل بتهيئة تُربتها لكي تُغرَس فيها.

الثاني: ينظر إليها باعتبارها نتاجًا تاريخيًّا، وأنه مرحلة من مراحل تاريخ أوروبا، ويجب تهيئة المكان الذي ستُنقل إليه، ثم يذكر أن هذا هو منهجه، ويقول: «أيُّ استِنباتٍ للحداثة في مكان آخرَ لا بد من أن يقوم في نظري على عمليتين متكاملتين؛ فَهمِ الحداثة في إطار تاريخها الحاضر، أعني تاريخَها الأوربي، والبحثِ في تاريخ وتراث الجهة التي يُراد نقلُها إليها بهدف تهيئة التربة لها، وطبعًا بخصوصية هذه الجهة»[3]

---

(١) الخطاب العربي المعاصر (ص١١٢).

(٢) المسألة الثقافية (ص٢٥٠).

(٣) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

ويؤكد مصطلح «التَّبْيِئة» الذي يكرِّره في أكثرَ من موضع فيقول: «ما هو مطلوبٌ منَّا ومن كل أمة تريد اللَّحاق بالركب العالمي المتقدِّم ليس مجرَّدَ النقل والاستنساخ، فهذا لا يفيد فَتيلًا؛ بل لربما يَضُرُّ ضررًا كبيرًا، على الأقل من حيث ما يُثيره من ردود أفعال سلبية لدى بعض الأفراد في الجهة المنقول إليها؛ بل إن ما هو مطلوب منَّا إزاءَ ما ننقله، سواء تعلق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنُّظُم والمؤسسات، هو العمل على **تَبْيِئتها** في وسَطنا، واستِنباتها في تُربتنا؛ حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي من دونه لا يمكن أن تتحول إلى محرك للتغيير، وعامل على التجديد، ومؤسِّس للتقدم»[١]

وشهادة أخرى من الجابري يشير فيها لنفعية الخطاب الحداثي باستغلال ما يريده السوق الثقافي ليَطرحَ فكرته الحداثية، فيجد أنه يعتني بالتراث لا لِذاته، وإنما ليَعْبُرَ من خلاله إلى قارئيه، فيقول: «عندما تكون الثقافة السائدةُ ثقافةً تراثية، فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتَّجِه أولًا وقبل كل شيء إلى التراث؛ بهدف إعادة قراءته، وتقديم رؤية عصرية عنه.

واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجها ورؤاها إلى التراث، هو في هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين؛ بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها»[٢]

ويقول جابر عصفور[٣]: إن قراءة الجابري وغيره من الحداثيين: «تكشف عن نزعة نفعية، انتقائية بالضرورة، لا تفارِق مَزْلَقَ الإسقاط»، ثم يبيِّن ما توقِعه هذه القراءةُ النفعية، فيقول: «فإن نفعية هذه النزعة توقِعها على قراءات متعارضة متباعدة، تنسَرِب فيها بدرجات متباينة مراوِغة»[٤]، ثم يَستشهد بتطابق

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٨٥).

(٢) التراث والحداثة (ص٩).

(٣) **جابر أحمد عصفور**: وزير ثقافة مصر الأسبق، وُلِدَ سنة ١٩٤٤م، عمل أستاذًا مساعدًا زائرًا للأدب العربي بجامعة ويسكونسن ـ ماديسون الأمريكيَّة، من مؤلفاته: «الصورة الفنيَّة في التراث النقدي والبلاغي»، و«قراءة التراث النقدي».

(٤) قراءة التراث النقدي (ص٦٧).

هذا مع كلام زكي نجيب محمود[1] الوضعي المنطقي الذي يقول: «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه عمليًّا، فيضاف إلى الطرائق الحديثة. ذلك الجانب الذي نحييه من التراث»[2].

ويكشف أبو زيد سبب تحوُّلَ الخطابات العلمانية إلى استغلال التراث الإسلامي فيقول: «اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر بآليات ذات طابع عصري، لكنها أحسَّت بضرورة طرح هذه الآليات طرحًا يسوِّغ قَبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث سندًا لتوجُّهاتها»، ثم يذْكر عن مكانة التراث عند العلمانيين مقارنة بالسلفيين: «تحوَّلَ التراث لدى السلفيين إلى إطار مرجعي، بينما تحوَّل عند العلمانيين إلى غطاء»[3].

هذه النفعية في استعمال التراث أدَّت إلى نفعية انتقائية من التراث ومن علمائه أيضًا، فالخطاب الحداثي حين أراد الاعتماد على نظرته المقاصدية، وأخذ يبحث عن المستند الذي تتأسَّس عليه تلك المشروعية، انتقى نوعًا من النصوص الشرعية التي يَظهر فيها مراعاةُ المصالح بشكل ظاهر، مثل قوله ﷺ: **(لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُو عَهْدٍ بِكُفْرٍ لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ، ولَبَنَيْتُهَا على قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ)**[4]، وعَمَّمَ حكمها على جميع الشريعة، وتوصَّل من خلالها إلى أنه إذا تعارضت المصلحة مع الأحكام الشرعية القطعية والنصِّ الشرعي القطعي أيضًا في دلالته، فإن المقدَّم هو المصلحة بلا ريب.

وكذلك انتقى بعض العلماء ممن ظَنَّ أنه يقول بقوله كـ (الطوفي والشاطبي)، وأخذ يُبرِزهم على أنهم الذين أَتَوْا بحقيقة ما جاءت به الشريعة، وأنهم هُمُ الذين فهِموا الشريعة حقَّ الفهم دون غيرهم من علماء الإسلام.

---

(١) **زكي نجيب محمود**: مفكِّر، فيلسوف، ولد سنة ١٩٠٥م، وعمل أستاذًا للفلسفة في الجامعات المصريَّة، من مؤلفاته: قصة الفلسفة الحديثة (بالاشتراك مع أحمد أمين)، قصة الحضارة ول ديورانت (ترجمة بالاشتراك مع آخرين)، تُوفِّيَ سنة ١٩٩٣م. تنظر ترجمته: تكملة معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (ص١٩٥).

(٢) تجديد التراث العربي (ص١٨).

(٣) نقد الخِطاب الديني (ص١٣٧).

(٤) أخرجه مسلم (١٣٣٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

فقراءة التيار الحداثي لا تَنظُر إلى المقاصد من خلال النصوص؛ بل يأتي إلى النص بمقاصدَ جاهزة، في حين أن المقاصد ليست منفكَّة عن نطاق النصوص ولا خارجة عنها[1].

وما أصدقَ عبارةَ ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وصف أمثالهم السابقين: «نظروا في السُّنَّة، فما وافق أقوالَهم منها قَبِلوه، وما خالفها تَحيَّلوا في ردِّه أو ردِّ دلالته، وإذا جاء نظيرُ ذلك أو أضعفُ منه سندًا ودلالةً، وكان يوافِق قولَهم قَبِلوه، ولم يَستجيزوا ردَّه، واعترضوا به على منازِعيهم، وأشاحوا وقرَّروا الاحتجاج بذلك السند ودلالته، فإذا جاء ذلك السند بعينه أو أقوى منه، ودلالتُه كدلالة ذلك أو أقوى منه في خلاف قولهم دَفَعوه ولم يَقبلوه»[2].

السِّمة الثانية: استخدام أدوات علوم القرآن:

تتميمًا لما ذُكر في السِّمة الأولى من النفعية الحداثية في استعمال الخطاب الشرعي كمدخل للمضامين الحداثية، فهذا الخطاب يُعنى بشكل واضح بالنص القرآني، ويحاول أن يُظهِر نفسه بأنه المحايد الذي يحاول أن يَدرُس المصدر الشرعي الرئيس، ألا وهو القرآن، وكانت من أبرز المداخل لذلك محاولةُ إظهار تبنِّي المنهجيات التي يمارسها الخطاب الشرعي، وعلى رأسها «علوم القرآن»، وفي هذا الصدد يقول د. محمد حمزة: «بالإمكان القولُ: إنه ما من مُفكِّر حداثي إلا وتصدَّى إلى قضيتين مركزيتين من قضايا النص؛ مندرجَتين ضِمن ما اصطلح عليه القُدامى بعلوم القرآن، هما: مبحث النسخ، ومبحث أسباب النزول»[3].

ويؤكِّد نصر حامد أبو زيد على بعض مباحث علوم القرآن؛ لكونها تناسب مفهومَ التاريخية عنده، فيقول: «ومن أهمِّ تلك العلوم اتصالًا بمفهوم

---

(١) انظر: قراءة التحديات المعاصرة التي تواجه الفقه المقاصدي، د. رقيَّة العلواني (ص١٦٣)، ضمن ندوة مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة.

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٧٦).

(٣) إسلام المجددين (ص٩٤).

تاريخية النصوص علومُ المكي والمدني، والناسخ والمنسوخ»[1]

وهذا يتضح بجلاء عند استعراض المباحث والكتب التي ألَّفها الحداثيون في الفترة الأخيرة، فمن أهمِّها:

١ ـ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني للدكتور محمد أركون، وهذا الكتاب يُعَدُّ من أهم مؤلفات الدكتور محمد أركون المنتظم خلال مشروعه في نقد العقل الإسلامي.

٢ ـ مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن، للدكتور نصر حامد أبو زيد، ويمكن أن يُمثِّل منهجَ الدراسات التاريخية.

٣ ـ مدخل إلى القرآن الكريم، للدكتور محمد عابد الجابري، ويُمثِّل منهجَ الدراسات التابعة للدراسات الاستشراقية[2]

٤ ـ الكتاب والقرآن... قراءة معاصرة، للدكتور محمد شحرور[3]، ويزعم أن منهجه لُغويٌّ في هذا الكتاب، قائم على إنكار الترادف[4]

وغيرها من الكتب التي تؤكد عبارة د. محمد حمزة السابقة.

السِّمة الثالثة: ضبابية مفهوم المقاصد:

إن الـمُستقصِي للكتابات الحداثية التي تَطرَّقت للمقاصد واحتَفَتْ بها؛

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢٠٦).

(٢) **الاستشراق** Orientalism: تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويُطلق على كل مَن يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم، وقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة. ولم يظهر مفهوم الاستشراق في أوروبا إلا مع نهاية القرن الثامن عشر، فقد ظهر أولًا في إنجلترا عام ١٧٧٩م، وفي فرنسا عام ١٧٩٩م، كما أدرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨م. انظر: رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب (ص٦)، نقد الخطاب الاستشراقي، للدكتور ساسي سالم الحاج (ص١٨).

(٣) **محمد شحرور**: مفكر سوري، وُلِدَ سنة ١٩٣٨م، مهندس في كليَّة الهندسة المدنيَّة ـ جامعة دمشق، صدرت له عدة الكتب ضمن سلسلة منها (دراسات إسلاميَّة معاصرة)، (الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة).

(٤) انظر: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، د. محمود البعداني (ص٩٣ ـ ١٠٦).

بل بالَغتْ في أهميتها لن يجد التحديد الدقيق لمفهوم المقاصد عندهم، التي يحاول الاتجاه الحداثي الدخولَ من خلالها لنقد التراث الإسلامي.

لم يَتصدَّ الحداثيون لتبيين المضامين المعرفية التي تكشف عن جوهر المقاصد وحدودها ومعالمها وبيان قيودها، والمنهجية الدقيقة للتعامل مع النصوص من خلالها، كل هذه الواجبات العلمية التي كان يجب عليهم بيانُها لن تجدها في كتاباتهم.

«إننا حين نستقرئ الـمنتج الحداثي لا نجد فيه إلا التَّكرارَ لأهمية المصلحة، والـمطالبةَ بتحكيمها على النصوص الشرعية، وتقديمها عليها، ولكنه لم يتوجَّه إلى بناء منظومة معرفية متكاملة يكشف من خلالها عن ماهية المصلحة التي ينادي بها، ويبيِّن فيها هُويَّتَها، ويوضح معالمها، ويبيِّن حدودها وضوابطها، ويشرح أُسسها ومبادئها، ويزيل اللَّبس والغموض عن أقسامها وأصنافها، ويبيِّن المعيار الحقيقي في اعتبارها؛ فما المصلحة التي تقدَّم؟ وما شروطُها؟ وما ضوابطها؟ وما حدودها؟ ومَن يمكنه أن يفعل ذلك؟ وكيف الجوابُ عما يعارِض تلك الفكرة؟ كل هذه الأسئلة المنهجية لا نجد لها جوابًا في الـمنتج الحداثي»[(١)]

وعلى هذا فالمصلحة والمقاصد في المنظور الحداثي مفهومٌ غير منضبط ولا مقيَّد ولا ممنهج، وإنما هو أمر نسبي يختلف باختلاف المتغيرات حوله، وهذا ما صرَّح به حسن حنفي؛ حيث يقول عن المصلحة: إنها «أمورٌ إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان»[(٢)]

ومن الصور الزِّئبقية تلك التعبيراتُ التي لا يمكن أن يكون لها زمامٌ ولا خِطام؛ فضلًا عن إمكانية تنزيلها وتطبيقها على أرض الواقع، ومنها على سبيل المثال «**القراءة السَّهمية**»، التي يذكرها الطالبي ويوضِّحها من خلال مثال

---

(١) مقال: التداول الحداثي لنظرية المقاصد، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد رقم (٢٩٣)، ٢٣/ ١١/ ٢٠١١م الجزء الأول.

(٢) من النص إلى الواقع (٢/ ٤٨٧).

موقف الإسلام من الرقيق، حيث يقول: «فأنا أضع نقطتين؛ نقطةً أولى: حالة الرقيق قبل التنزيل، ثم نقطةً ثانية: حالة الرقيق بعد التنزيل، وبفضل التنزيل، ثم أَجُرُّ خطًّا تُحدِّد اتجاهَه النقطتان: الأولى والثانية، فأَحصُل على سهم موجَّه، فاتجاه السهم الذي أحصُل عليه بهذه الطريقة يبيِّن لي بوضوح مقاصدَ الشارع، فآخُذُ بالاعتبار في كل فَهمٍ لنص هذه المقاصدَ، وأَسيرُ في اتجاهها.

إن القراءة المقاصدية ترتكز في مرحلة أُولى على التحليل الاتجاهي للنص، فهي قراءة في نفس الوقت: تاريخية ـ إناسية ـ غائية، فهي إذن قراءة حركية للنص لا تقف بي عند حرْفه ـ وما يُقاس عليه ـ وإنما تسير بي في اتجاهه»[1]

السِّمَة الرابعة: اختزال مفهوم المقاصد:

بعدما تبيَّن في السمة السابقة ضبابيةُ مفهوم المقاصد؛ فإنه من الطبيعي أن يترتب عليه التحكمُ في هذا المفهوم الذي لم يتمَّ الاتفاق عليه، أو حتى تحديدُه بضوابطَ دقيقة ولو لم يتم الاتفاق عليها، وصورة هذا التحكُّم تمثَّلت في الاختزال الشديد لمفهوم المقاصد ونحوها من المفاهيم من المصلحة والحكمة.

وقد قام الخطاب الحداثي باختزال هذه المضامين الشرعية في زاوية واحدة يراها هو؛ ألا وهي الزاوية المادية؛ حيث أبرَز الحِكَم المادية التي تركِّز على الحياة الدنيوية وشؤونها اليومية، وأغفل المصالحَ الأخروية التي هي المقصود الأعظم.

ولذلك حصل الإشكال عند الحداثيين من ناحيتين:

الناحية الأولى: عدم الاستقراء للنصوص الشرعية، وإنما اكتفَوا بالعموميات فقط.

الناحية الثانية: اختزال المقاصد بما يناسب نظرتَهم الحداثية التي تَقصُر نظرَها أولًا وأخيرًا على الجوانب الدنيوية.

---

(١) عيال الله (ص١٤٣).

يقول حسن حنفي: «المصالح والمفاسد يَتعلقان بأمور الدنيا، وهو ميدان أصول الفقه، أما ما ينتُج عنهما من ثواب وعقاب في الآخرة، فهو أَدخَلُ في علم أصول الدين»[1]

ويقول: «الحياة هي المقصَد الأول من مقاصد الشارع»[2]

وفي المقابل يَتَّهِم عبد المجيد الشرفي الفقهاءَ بأنهم لا يُراعون المصالح الأُخروية ـ بزعمه ـ وإنما يهتمون بالمصالح الاجتماعية فقط، يقول: «حين نقرأ القرآن نلاحظ أن الأحكام التي فيه لها في الأغلب جزاءٌ أخروي، بينما الفقهاء لا يهتمون بالجزاء الأخروي؛ بل يهتمون بالتنظيم الاجتماعي فقط»[3]

ومِن صوَر الاختزال ما ذكره د. محمد الشرفي عن المفكر السوداني د. محمود طه[4]: اختزال مقاصد الرسالة النبوية في فقه العهد المكي، الذي كان يركِّز على ترسيخ الإيمان والأخلاق دون تفاصيل أحكام العبادات والمعاملات؛ حيث يرى محمود محمد طه أن جوهر الرسالة إنما هو «في السوَر المكية التي تُقدِّم رسالة دينية أخلاقية للإنسانية قاطبةً دون اعتبار للزمان ولا للمكان، فهي الرسالة الخالدة، وأما السوَر المدنية فإنها تتضمن آيات يتعذر التوفيق بينها وبين رُوح السور المكية، وأحيانًا بينها وبين المعنى الحرْفي للرسالة المكية»[5]

يبيِّن ذلك د. محمد الشرفي ويؤيده بقوله: يجد المرء في هذه السور ما هو تمييز بين الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين، كما أن لهجة بعض الآيات ذاتُ منزع قتالي، وخاصَّةً ما جاء في سورة التوبة»[6]

---

(١) من النص إلى الواقع، لحسن حنفي (٢/ ٥٧١).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٨٣).

(٣) تحديث الفكر الإسلامي، للشرفي (ص٥٧).

(٤) **محمود محمد طه**: مدَّعِي النبوة، ولد سنة ١٣٣٥هـ، أُلِّفَت فيه عدة كتب، أبرزها: حقيقة محمود محمد طه، قتل ردة سنة ١٤٠٥هـ. تنظر ترجمته: تكملة معجم المؤلفين، لمحمد خير رمضان يوسف (ص٥٧٧).

(٥) الإسلام والحرية، محمد الشرفي (ص١٢٨).

(٦) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

السِّمَة الخامسة: تقديم المصلحة والضمير على النص:

كانت نتيجةُ النظرة الدُّونيَة للنص عند الحداثيين[1] هي تقديمَ المصلحة أو الضمير على النص الشرعي عند التعارض؛ بل إن بعضهم لا يقتصر على تقديم المصلحة على النص عند التعارض؛ بل يبالغ حتى يجعل المصلحة هي الأصل، ومثال ذلك حسن حنفي الذي يجعل المصلحة المصدرَ الأول للتشريع والأساس الذي تُحاكَمُ إليه نصوصُ الوحي، والمرجعَ المعتمد في التسليم به، فيقول: «تقوم مصادر التشريع كلُّها. على مصدر واحد هو المصلحة، باعتبارها المصدرَ الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة، والسُّنةُ أيضًا تقوم على المصلحة»[2]

ويقول: «كما يُؤوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض؛ كذلك يؤوَّل النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض»[3]، ولم يفرِّق بين النقل القطعي وغيره؛ فالكل خاضِعٌ للمصلحة.

بل إن الجابري يحاول إثبات أن الاستقلال بالمصلحة سابقة سلفية عند الصحابة، فيقول: «وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تُمْلِيه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى ولو كان صريحًا قطعيًّا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص»[4]

ويقول أيضًا: «فإذا تعارضت المصلحة مع النص، في حالة من الحالات، وجدناهم يعتبرون المصلحة، ويَحكمون بما تقتضيه، ويؤجِّلون العمل بمنطوق النص فيها»[5]

وهذا الاستشهاد من الجابري بفعل الصحابة فيه من الإشكال ما فيه، ويمكن إجماله في وجهين:

---

(١) انظر: ظاهرة اليسار الإسلامي، الميلي (ص٥٣).

(٢) من النص إلى الواقع، حسن حنفي (٢/٤٨٨ ـ ٤٨٩).

(٣) حصاد الزمن الحاضر (الإشكالات)، حسن حنفي (ص٧٦).

(٤) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري (ص١٢).

(٥) المرجع السابق (ص٤٢). وانظر: من النص إلى الواقع، لحنفي (٢/٥٦٩) وما بعدها.

الوجه الأول: معرفة منهج الصحابة في ذلك؛ فإنهم ـ رِضوان الله عليهم ـ لم يقدِّموا على النص الشرعي دليلًا غيره، وكذلك مَن بعدهم مِن التابعين ومِن بعدهم العلماءُ، ولم يقُلْ بتقديم المصلحة على النص إلا الطوفيُّ، والذي سنفرِد للكلام عن قوله في تقديم المصلحة على النص مباحثَ لاحقة بإذن الله.

وما يذكره الحداثيون من بعض الحوادث التي كان في ظاهرها تقديمُ المصلحة على النص لم تكن هي الأصل، وإنما هي استثناء، والحالة الشاذة التي لا يُبْنى عليها قاعدةٌ مطَّرِدة[1].

الوجه الثاني: إن الحداثيين ـ على فرض صحة زعمهم بأن تقديم المصلحة على النص هو منهج الصحابة ـ لا يلتزمون بهذا المنهج؛ بل يأخذون رأس المسألة وطرَفَ القصة التي يستشهدون بها، ثم يبدؤون بالتطبيق وَفق المنهجية الحداثية، بما يعارِض ويناقِض المنهجية الشرعية، وهذا ما يتضح جليًّا في التطبيقات الحداثية.

ومما يبيِّن غلوَّ الحداثيين في هذا الشأن أن بعضهم صرَّح بمآل ما يَطرَحونه في هذه القضية، من ذلك ما يقوله الشرفي: «ولا يتم ذلك الاستنباطُ على أساس سليم بالتمسك بحرْفيتها في نوع من عبادة النص؛ بل بالبحث عن رُوحها ومَغزاها، ومراعاة المقصَد منها حتى تكون العبادةُ لله وحدَه».

وإلى هنا فلا إشكال فيما يَطرحه، ولكن ختَم دعوته هذه بما يُنْبِئ عن خلل منهجي خطير، حيث قال: «ويكون الضمير المسلم هو الحَكَمَ الأولَ والأخير في مدى الاستجابة للتوجه الإلٰهي»[2]، فماذا بقيَ لحرمة النصوص وقدْسيتها؟!

ويقول علي حرب في بيان قراءة ما وراء النص: «فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قولَه، وإنما التي تكشف عما

---

(١) انظر: المصلحة في التشريع ونجم الدين الطوفي، للدكتور مصطفى زيد، ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، للدكتور حسين حامد، بحث المصلحة عند الحنابلة، للدكتور سعد الشثري، وغيرها.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي (ص٦١).

يسكُت عنه النص أو يَستبعده أو يتناساه. فالقراءة الخَلَّاقة هي التي تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به»[1]

ويقول د. العشماوي[2]: «ما لم يسبق الرُّوحُ النصَّ، ويعلو الضمير على اللفظ والحرف، وتكون التقوى هي الأساس في الحكم والتطبيق، ما لم يحدث ذلك؛ فإن إعمال الشريعة يعني استخدام الأحكام الشرعية لأهداف غير شرعية، وتوجيهَ الدين لأغراض ليست من الدين في شيء، ووضْعَ أدواته في أيدٍ تخدُمُ أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة، ولا تقصِد حقيقة إعلاء الحق»[3]

ويرى خطأ الكثيرين عندما يظنُّون أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها وتفاصيلها، والحق أنه تطبيق رُوحها[4]، وروحُها هو المنهج الذي يتقدم باستمرار[5]، أما تفاصيل المعاملات وغيرها فليست هي الشريعة، وإنما هي أحكام الشريعة[6][7]

السِّمَة السادسة: عزل المنهجية الشرعية في تناول المقاصد، واستبدال غيرها بها:

من المقرَّر أنه لا يكفي في بناء قول معيَّن والإقناع به مجرَّدُ ادعاء الصحة له؛ وإنما لا بد من إقامة الأدلة الصحيحة عليه، مع الإجابة عن اللوازم التي تنافي القول، وتُحدِث التناقض فيه، وتثير الأسئلة المُلِحَّةَ عليه، وتَمنع الأخذَ به والاقتناعَ بصحته، والخطابُ الحداثي قرَّر أصولًا تتنافى مع القول بأن الشريعة لها مقاصدُ لا بد من اعتبارها والأخذ بها وتحكيمها.

---

(١) نقد النص (ص٢٠).

(٢) **محمد سعيد العشماوي**: قانوني وكاتب حداثي مصري، ولد سنة ١٩٣٢م، ومن مؤلفاته: «الإسلام السياسي»، «أصول الشريعة»، «الخلافة الإسلاميَّة»، «ديوان الأخلاق»، تُوفِّيَ سنة ٢٠١٣م.

(٣) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص٢٢).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٣٩)، (١٨)، (١٩).

(٥) انظر: المرجع السابق (ص٣٦).

(٦) انظر: المرجع السابق (ص١٨)، (١٩)، (١٥).

(٧) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٣٩١ ـ ٣٩٢).

ومن أجْلَى صور التناقض: أن بعض أفراد الخطاب الحداثي لا يفتأ يكرِّر أن نصوص الشريعة ليس لها معنى ثابت، ولا معنًى كامنٌ فيها، وأنها لا تؤدي إلى معنى محدَّد، وأن القراءة الحديثة ليست بحثًا عن مقاصِد قائلِ النص؛ وإنما هي بحث عما يفهمه القارئ منه، وحُكمٌ بموت المؤلِّف والقائل، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يقال: إن نصوص الشريعة تدُلُّ على مقاصدَ لا بدَّ من اعتبارها في الأحكام التفصيلية؟! وكيف يقال: إنها متضمِّنة لحِكَم ومصالحَ كلية هي المتحكمة في أنظمتها؟! أليس هذا تناقضًا منهجيًّا تَنفِر منه العقول؟![1]

الاجتهاد المباشر الفردي وترك المنهجية الشرعية:

ولذلك صارت سِمةُ «قراءة النص بمعزِل عن أسس النظر فيه» من أبرز سمات القراءة الحداثية للنصوص عمومًا، والمقاصد خصوصًا؛ بل إن معركة القراءات المعاصرة هي أولًا وأخيرًا مع المنهج، فهي ترفضه بقوة، وتدرِك أنها لو قبِلت بكامله أو ببعضه، لعجَزَت عن مشروعها النقدي[2]

وهذا الاضطراب المنهجي أدَّى إلى جعل الحداثي يدعو للبحث في النصوص الشرعية مباشرة، بزعم أنها مفتوحة للتفكير البشري وللاجتهاد المفتوح، يقول الجابري في ذلك: «لقد كان يمكن بناءُ حقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر، الذي يجعل منها العمودَ الفِقَريَّ للتنمية البشرية الشاملة، على مقاصد الشريعة هذه من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، واعتبارُ الضروريات الخمس (حفظ النفْس، والعقل، والدِّين، والنسل، والمال) بمثابة حقوق الإنسان الأساسية، وبالتالي تركيزُ التفكير في التنمية البشرية على حفظ وتنمية هذه الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

ولكننا لو فعلنا ذلك سنكون قد أسقطنا ما نفكِّر فيه الآن على ما لم يكن

---

(١) انظر: مقال التداول الحداثي لنظرية المقاصد، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد (٢٩٥) ١٦/ ١/ ٢٠١٢م، الجزء الثاني.

(٢) انظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخِطاب والمِنْهج، عبد الولي الشلفي (ص٢٧٠).

موضوعًا للتفكير، ولا قابلًا لأن يكون في الحقل التراثي الفقهي، ذلك أن الفقهاء قد فكَّروا في مقاصد الشريعة تلك من زاوية إضْفاء المعقولية على أحكام الشرع الشاملة لأفعال الـمكلَّفين جميعها؛ أي: من زاوية الواجب وليس من زاوية الحقوق، وبالتالي فنصوصُ الفقهاء في هذا الموضوع لا تَقبل التأويل، لا تَحتمل التعامل معها، على أنها تَقبل أن تكون منطلَقًا للتفكير في حقوق الإنسان، وذلك **على العكس تمامًا من نصوص القرآن والحديث التي هي منفتحة على مثل هذا التفكير، كما رأينا؛ ولذلك فضَّلنا التعامل معها وحدَها**»[1]

استبدال الحداثيين المنهجياتِ المعاصرةَ بالمنهجية الشرعية:

بعد محاولة ترك المنهجية الشرعية، والانطلاق إلى قراءة النصوص مباشرة، وإعمال المنهجيات الحديثة البديلة، كانت هناك مشكلة منهجية وسؤالٌ بَدَهي سيطرحه كلُّ مَن يقرأ الكتابات الحداثية الـمبشِّرة باستعمال المنهجيات الحداثية على النصوص؛ ألا وهي: هل كانت القراءات الشرعية السابقة تَهِيم على وجهها بلا منهج مُتَّسِق حتى ظهرت القراءات الـمعاصرة؟!

جاء الجواب على ذلك بفكرة تعددية المناهج، فالاتجاه الحداثي يؤكِّد على أهمية المنهج، لكن مع «الإقرار بتعددية المنهج في معالجة النص الديني، وعدم التسليم بمنهج بعيْنه دون آخر»[2]، إذن فالاتجاه الحداثي يرى نفسه ليس مُلزَمًا بالمنهج الشرعي، وإنما يَنظر للمقاصد من خلال مناهجه الحديثة المتعدِّدة، والتي سنتطرق لأبرزها وأكثرِها استعمالًا

استَعمل الاتجاه الحداثي مجموعةً من المنهجيات الحديثة للتعامل مع النصوص، وبالَغ في الإكثار منها إلى حدِّ الاستمرار في تنويعها وتغييرها باستمرار؛ بحجة التطور الدائم الموجود في الفكر الغربي، ولا بد لنا من متابعته، فلم يَعُدِ الاقتصار على منهج محدَّد واضحِ المعالم والأصول

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، الدكتور: محمد عابد الجابري (ص٣٠).

(٢) إسلام المجددين، د. محمد حمزة (ص٦٢).

والأهداف محلَّ مدحٍ؛ بل محلًّا للانتقاص والازدراء مِن قِبَل الحداثيين، ولكن في نهاية المطاف وقف الخطاب الحداثي في قمة الفوضى المعرفية والمنهجية؛ بسبب التخبُّط في استعمال هذه المنهجيات[١].

يقول الجابري: «ذلك أن القواعد والأصول التي وضعها المجتهدون لتنظيم الاجتهاد في عصورهم كانت وسيلة مفيدة، وربما ضرورية؛ أولًا: لإنتاج المعرفة الفقهية (فقه الدين وفقه السياسة)، وثانيًا: لجعل هذه المعرفة مُسَيَّجةً بضوابطَ تَقِي من الفوضى وتَكْبَحُ الهوى».

ولكنه يتساءل: هل يجب الأخذ بتلك القواعد والأصول على أنها ضرورية دومًا ومفيدة دومًا؟

ثم يجيب بما يدلِّل على رفضه لأصول الفقه، ورفضِه أن تُفهَم المصلحةُ من النصوص في ضوء تلك المعايير، فيقول: «إن القواعد والأصول المنظِّمة للمعرفة هي كالقواعد المنهجية بصورة عامة مجرَّدُ وسائل، وإذا لم تتطور الوسائل بتطور العلم والمعرفة، وإذا لم تَرْقَ إلى مستوى تطوُّر الموضوع الذي هي وسيلة إليه، فإنها تُصبِح قيودًا تُجمِّد المعرفة عند حدٍّ معين، فتُكرِّس التقليد، وتقتل رُوح الاجتهاد»[٢].

ثم يضرب المثال بقاعدتين (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، و(الأحكام تدور مع عِلَلها وليس حِكَمِها)[٣].

علمًا بأن محمد أركون كان من أكثرهم استعمالًا لهذه المناهج المستوردة لها، وسيأتي مزيد تفصيل لأبرز المناهج في المبحث المخصَّص.

---

(١) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان العميري (ص٢٠).

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري (١٠ ـ ١١).

(٣) المرجع السابق (١١ ـ ١٢). وانظر: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، للعنزي، فقد تكلَّم عن هدم الحداثيين للعلوم المعيارية الضابطة للفكر المقاصدي (ص٥٦٣)، وانظر بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي (ص٥٥ ـ ٥٦) قُدمت في أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد)؛ فقد تكلم عن مفهوم الاجتهاد لدى الحداثيين وضرورة مواكبته ـ عندهم ـ لمشاكل العصر.

السِّمَة السابعة: نِسْبية المقاصد:

هذه النِّسبية للمقاصد تحاول التوافق مع مصالح العصر بقراءة متكلَّفة، وتحاول تجاوُزَ منهج الخطأ والصواب، وترى أنه مِن المفترض اليومَ إعادةُ سَبكِ وصياغة المنهجيات والقواعد الشرعية بمنطق يتوافق مع مفاهيم العصر؛ بطرُق تَقضِي على صفة الثبوت لهذه المنهجيات[١].

مع محاولة صَبغِ هذه القراءة بصِبغة النِّسبية، حيث إن «البحث عن المقاصد من خلال العَرَضي والـمتغيِّر هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءةٍ موضوعية بالمعنى النِّسبي التاريخي؛ ذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت، هو المقصَد الجوهري للشريعة»[٢].

ويقول حسن حنفي: «فالمقصود من شرع الحُكم جلبُ مصلحة، أو دفع مضرَّة، أو كلاهما معًا، وتكون مراتبُ اقتضاء الحُكم إلى المقصود من شرع الحُكم يقينًا أو يراجع المصدر ظنًّا، وكِلاهما صحيح يخضعان للتقدير دون خطأ أو صواب؛ نظرًا لتعدُّد الصواب في الاجتهاد»[٣].

وقام الاتجاه الحداثي بمعارضة معيارية العلوم الشرعية؛ بل إلى أبعدَ من هذا، ألا وهو نفي وجود إسلام معياري مُتعالٍ عن ظروف الأزمنة والأمكنة، ومن ذلك مشروع عبد المجيد الشرفي الذي يُشرِف عليه (الإسلام واحدًا ومتعددًا).

وفَعَّلَ بعضَ الآليات التي ساعدت على ذلك؛ من: تسييس المذاهب والاجتهادات والآراء عند المتقدمين، وبَعْثِ الأقوال الشاذة والمذاهب المهجورة بحجة إقصائها بأهداف سياسية، وتغيير الثابت بإجماع أو نصوص قطعية، وغيرها من الآليات[٤].

---

(١) انظر: بحث اعتبار المآل: ضابط التأويل ومنهج التنزيل، د. يوسف حميتو (ص٤١١) ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء ٢٠١٣م.

(٢) حقائق القرآن، محمد سالم غانم (ص٥٨). نقل بواسطة: بحث اعتبار المآل: ضابط التأويل ومنهج التنزيل، د. يوسف حميتو (ص٤١١) ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء ٢٠١٣م.

(٣) من النص إلى الواقع (٢/ ٥٧٧).

(٤) انظر: قراءة في مفهوم الشريعة في الخطاب الحداثي، وائل الحارثي، موقع مسلمون بلا حدود.

المطلب الثالث

سِمات الاتجاه التجديدي في خطابه المقاصدي

لا شك أن هناك فرقًا بين من يحمل لواء العداء ضد الإسلام ويتذرَّعُ بالمقاصد، ومن يحمل لواء الدفاع عنه، ولكنه ـ مع حُسن نيته ـ يرتكب أخطاءً منهجية تُبعِده عن الانضباط العلمي عمومًا؛ فضلًا عن الممارسة العملية الخاطئة في باب المقاصد.

وفي هذا المطلب بيانٌ لأبرز سِمات الاتجاه التجديدي في خطابه المقاصدي.

السِّمة الأولى: انتقاد المخزون التراثي السابق للمقاصد، وادعاء عدم إمكانيته لاستيعاب المستجدات:

وفي هذا يقول د. طه جابر العلواني: «فهذه الأمور التي عَدُّوها مقاصدَ للشريعة، لم تستطع أن تقدِّم أو تولِّد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعلُ الإنساني حتى يوم الدين؛ بل اكتفَتْ بأن بَيَّنتْ لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدَها التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية، فهي في وضْعها الذي حدَّدوه ابتداءً من إمام الحرمين الجوَيني، ثم الغزالي، مرورًا بالشاطبي، ثم ابنِ تيمية، وابن القيم، وإلى الشيخَين علال الفاسي، وابن عاشور، تُعتبَر بمقام الحِكَم والمقاصد لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم دليل (المصلحة) من ناحية أخرى، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبَقِيت الأحكام الشرعية التكليفيةُ منها والوضعيةُ تَدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية؛ التي أدَّت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي»[1]

---

(١) مقاصد الشريعة، تحرير: عبد الجبار الرفاعي (ص٨٤).

ومن الـمفارقات أن بعض روَّاد الخطاب المقاصدي التجديدي مع كونه يعتقد مرجعية الإسلام له، فإنه وبالـمقارنة مع الخطاب المقاصدي الحداثي الذي يَقتصر ـ ولو ظاهريًّا ـ على الـمطالبة باستبدال المقاصد الشرعية بمنهجية أصول الفقه، يتجاوز ما طرَحه هؤلاء إلى كونه لا يَرتضي حتى المقاصدَ التي قرَّرها السلف؛ بل يرى أنها لا تَفِي بمتطلَّبات العصر.

السِّمة الثانية: اعتماد المقاصد في الحكم على الأحاديث بدلًا عن منهجية الـمحدِّثين:

من ذلك امتداح د. الغنوشي للتديُّن العقلاني بأنه يتميز: «باعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدلَ الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تُفهم وتؤَوَّلَ على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية)، ونصوص الحديث يُحكَمْ على صحتها أو ضعفها لا بحسَب منهج الـمحدِّثين في تحقيق الروايات، وإنما بحسَب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد»[(١)]

وفي هذا النص نَسْفٌ كامل لمنهجية الـمحدِّثين للحكم على الأحاديث بطريقة لا تَمُتُّ للمنهجية العلمية بصِلة، إذن كيف نَستبدل بمنهجية معتمَدة عند أهل الاختصاص في علم من العلوم منهجيةً مخالفة، ولو كانت داخل النطاق الإسلامي الشرعي؛ بحجة موافقته للمقاصد أو عدم موافقته؟!

وذكر الدكتور طه جابر العلواني في معرض ردِّه عن سؤال وُجِّه له عن رؤيته المقاصدية للجهاد، وذكَر أن كثيرًا من المسلمين إنما يقاتِلون لحمل الناس على الدخول في الإسلام بالقوة، وذكر استدلالهم بحديث: **(أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ)**[(٢)]، ثم قال: «هذا حديثٌ لا يصحُّ لا سندًا ولا متنًا... وقد رُويَ من مائتين وأربعة وثلاثين طريقًا، أربعون منها دارت على الزهري، وأربع وعشرون على الأعمش، وعشرون على حُمَيد الطويل،

---

(١) الحركات الإسلامية المعاصرة (ص٣٠٢)، وانظر للاستزادة: منهج التيسير المعاصر، للطويل (ص١٠٧).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٢٠) من حديث أبي هريرة ﵁.

وستة عشر على شعيب بن أبي حمزة، واثنا عشر على سفيان، وستة على الحسن البصري، وأربعة على شَرِيك، وكلٌّ من هؤلاء مدلِّس ولم يصرِّح بالسماع، وبِناءً على قواعد المحدِّثين والأئمة النقاد للأسانيد تُعَدُّ هذه الطرُق كلُّها مظلمة، فباطلة لا يُعتدُّ بها»[1]، ثم بيَّن عدم قدرة هذا الحديث على نسخ الآيات التي قرَّرت مقصَدَ حرية العقيدة والتديُّن؛ كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩﴾ [يونس: ٩٩] بالإضافة إلى مئتي آية تقرِّر هذا المقصَد، ويُفسِّر أن غاية القتال الذي قام به النبي ﷺ في الفترة المدنيَّة بعد الأمر بالقتال إنما كان لحماية الاعتقاد، ولجعل القبائل تحترم عهودها واتفاقياتِها، فلا تنقضها ولا تتجاوزها[2].

السِّمة الثالثة: العنف مع المخالف في بعض المسائل والمقاصد على وجه الخصوص:

مِن صوَر ذلك المغالاةُ بالمقاصد ورميُ مَن لا يأخذ برأي الاتجاه التجديدي بالتشدُّد، ولو كانوا الجمهور، من ذلك ما قاله د. يوسف القرضاوي عمَّن يسمِّيهم بالظاهرية الجُدُدِ بأنهم: «في العبادات يأخذون بالأحوط والأشد؛ يَمنعون أخذ القيمة في الزكاة، ويرفضون إدخال الحساب في الصوم، لا في الإثبات ولا في النفي، ويَمنعون رميَ الجمَرات قبل الزوال، ويوجبون المَبيت في مِنًى أيام التشريق رغم زحام الحجيج وضِيق المكان»[3].

والعجيب أن أكثر ما أُنكر من هذه الأقوال هو مذهب الجمهور، والأعجب من هذا اتِّهامُ متبنِّيها بأنه يلغي الأقوال الأخرى، «ولهذا يحاولون

---

(١) تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، مدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني، حوار: زينب العلواني (ص٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٤٤)، وهناك ردود كثيره تبدد ما طرح د. طه، لكن ليس هذا مكانها، انظر: فتح الباري (١/ ٧٢)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩/ ٢٠) (٢٨/ ٣٥٤).

(٣) بحث: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية من (ص٤٦).

أن يُلْغُوا الآراء الأخرى، والمذاهب الأخرى، وأن يَجمعوا الناس على رأيهم وحدَه لا شريك له!»[١]

وهو أيضًا يرمي هؤلاء الظاهرية الجُدُدَ بأنهم يَرفضون مبدأ التعليل العقلي والاجتهادي: «إنهم ينكرون (تعليل الأحكام) بعقول الناس واجتهادهم، ولا يَثِقون بالعقل الإنساني في فَهم النصوص، ومحاولة التعرف على مقاصدها وعِلَلِها، وما وراءَ الأحكام من حِكَم قصَدَها العليم الحكيم، وإن جهِلَها مَن جهِلها»[٢]

ثم يخصِّص كلامه بضرب أمثلة تبيِّن ظاهريتَهم، فيقول في مسألة زكاة الفطر التي يخالف فيها الدكتور قولَ الجماهير من السلف، وليس قولًا لمذهب معيَّن أو مذهبًا حادثًا: «وللظاهرية الجدد موقفٌ عجيبٌ من زكاة الفطر، نَشهَده منهم كل عام في أواخر رمضان، فهم يَقفون موقفًا حاسمًا رافضًا لإخراج القيمة ـ أي: قيمة الصاع أو بصنفه الواجب من الطعام ـ، ويقولون بوجوب إخراجها من الحبوب؛ من قمح أو شعير، أو ذُرَة أو أرز، أو تمر أو زبيب، ويحرِّمون ما عدا ذلك تحريمًا قاطعًا، وينادُون في الناس علَنًا: أن مَن أخرج زكاة الفطر نقودًا فزكاته باطلة؛ لأنها خلاف السُّنَّة! وعليه أن يُعيدها ثانية، ويُخرجَها من الطعام حتى يقبلها الله منه! هذا مع أن هذا أمر اختَلَف فيه الأئمة والفقهاء، فلا يجوز الإنكار والتشديد فيه؛ لأن من المتَّفَق عليه: أنْ لا إنكارَ في المسائل الاجتهادية الخلافية، إنما يُنكَر ما اجتَمعت عليه الأمَّةُ بيقين»[٣]

ثم يعلِّل ظاهرية الظاهرية الجُدُدِ ـ ولو كانوا الجمهور ـ أنها بسبب التمسك بحرْفية السُّنَّة، فيقول: «إن التمسك بحرفية السُّنَّة أحيانًا لا يكون تنفيذًا لرُوح السُّنَّة ومقصودها؛ بل يكون مضادًّا لها، وإن كان ظاهرُه التمسكَ بها، خذْ مثلًا: تشدُّد الذين يرفضون كل الرفض إخراج زكاة الفطر بقيمتها نقدًا،

---

(١) المصدر السابق (ص٥١).

(٢) المصدر السابق (ص٦٣).

(٣) المصدر السابق (ص٦٣).

كما هو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وهو قول عُمر بن عبد العزيز وغيره من فقهاء السلف.   وحجة هؤلاء المتشددين أن النبي ﷺ أَوجَبها في أصناف معيَّنة من الطعام، وهي: التمر والزبيب، والقمح والشعير؛ فعلينا أن نقف عند ما حدَّده رسول الله ﷺ، ولا نعارِض السُّنةَ بالرأي»[١]

(١) بحث: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٦٤).

الفصل الثاني

نشأة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر وتطوره

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثاني: تطور الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الأول

نشأة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

كاد الشاطبيُّ أن يكون نهايةَ العِقد الثمين للمقاصد بعدما تطوَّر ومرَّ بمراحله المتتالية التي كان يُبنى بعضُها على بعض؛ حيث توقَّف التأليف عن المقاصد بعد الشاطبي؛ بل الشاطبي نفسه لم يكن له ذِكرٌ طيلة هذه المدة التي تَلَتْهُ، إلى أن جاءت العناية بالمقاصد في تونس، وكانت هناك ـ في الوقت نفسه ـ حركاتٌ إصلاحية تدعو إلى التجديد وترك الجمود الفقهي؛ الذي انتشر في أغلب أنحاء العالم الإسلامي ذلك الحين[١].

وإلى ذلك الحين لا يوجد تأليف لكتاب مقاصدي، إلى أن طُبِع «الموافقات» أول طبعة في تونس عام (١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م).

وأما بالنسبة لتسويق الكتاب وتعريف الدارسين به؛ فإن أول ذلك كان توجيهًا من الشيخ محمد عبده لطلاب الأزهر وعلمائه إلى كتاب «الموافقات»، وقد زار محمد عبده تونس في تلك السنة، واطَّلع على الكتاب.

كان الشيخ محمد عبده يوصي به العلماءَ وطلاب العلم، والدارسين لأصول الفقه على وجه الخصوص، من ذلك ما يذكره الشيخ محمد الخضري[٢]:

---

(١) كان منهم خير الدين التونسي (ت: ١٨٩٠م)، وابن أبي الضياف (ت: ١٨٨٤م)، والشيخ سالم بو حاجب (ت: ١٩٢٤م)، وغيرهم من أساتذة جامع الزيتونة، مثل محمد السنوسي (ت: ١٩٠٠م) ومحمد الخضر حسين (ت: ١٩٥٨م) ممن كان لهم حراك تجديدي في تونس.

(٢) **محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالخضري**: فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، وُلد سنة ١٢٨٩هـ، من مؤلفاته: «أصول الفقه»، و«تاريخ التشريع الإسلامي»، توفي سنة ١٣٤٥هـ. تُنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٦/ ٢٦٩).

أنه لما كان بالسودان يُدرِّس علم أصول الفقه للطلاب الذين يُعَدُّون بالكلية ليكونوا قضاةً، زار الشيخ محمد عبده السودان، فعَرَض عليه الشيخ الخضري ما كان يُلْقيه على الطلبة من دروس؛ فأثنى عليه، ودعاه إلى اعتماد كتاب «الموافقات» للشاطبي، وأن يَمزُج ما جاء في هذا الكتاب من علم المقاصد بما كان يدرِّسه للطلاب من علم الأصول؛ حتى يَنتبِهوا إلى أسرار الشريعة الإسلامية، وتتَّسِعَ آفاقهم للنظر. ويذكر الشيخ الخضري أنه استجاب لما طلب منه محمد عبده[(١)]

وأما عن ابن عاشور فقد التقى بمحمد عبده في زيارته الثانية لتونس عام ١٩٠٣م، وقد لقَّبه محمد عبده بـ(سفير الدعوة الإصلاحية في جامعة الزيتونة)[(٢)]؛ مما يكشف عن عَلاقة أثَّرَتْ في ابن عاشور.

وعن طريق محمد عبده تأثَّر الشيخ محمد رشيد رضا بكتاب «الموافقات»؛ فأخذ يعالج النواحي المصلحية في الشريعة، ويذكر أن مسائل المعاملات من سياسية وقضائية وغيرها تَرجع كلُّها إلى قواعدِ حفظ المصالح ودرء المفاسد، وكلٍّ ما عُلِم من مقاصد الشريعة[(٣)]

وتلا ذلك الحِراكَ مقالٌ لا يتعدى بِضع وريقات، وهو وإن كان صغيرًا في حجمه فإنه يُعَدُّ من بواكير العودة إلى المقاصد عنايةً وتأليفًا؛ ألا وهو مقال محمد العزيز جعيط[(٤)] عام ١٩٣٦م المُعَنوَن بـ«المقاصد الشرعية وأسرار التشريع»، أو «القواعد العامة في التشريع والحِكَم الباطنة في جزئياته»[(٥)]، ولعله فتَح الباب ونبَّه على استعادة التأليف في هذا المِضْمار، «فكانت

---

(١) انظر: أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري (ص١١ ـ ١٢).

(٢) انظر: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، لمحمد الفضل بن عاشور (ص٨٣).

(٣) انظر: مقدمة محقق الموافقات مشهور آل سلمان (١/ ٣٦ ـ ٣٧)، وبحث التطور المنهجي لنسق الاجتهاد المقاصدي في تاريخ الفكر الإسلامي، د. مولاي المصطفى الهند.

(٤) **محمد العزيز جعيط** من علماء تونس، وُلد سنة ١٣٠٣هـ، وكان شيخ الإسلام للمذهب المالكي، ثم وزيرًا للعدليَّة، فمفتيًا عامًّا، من مؤلفاته: «مجالس العرفان ومواهب الرحمٰن»، تُوفِّيَ سنة ١٣٨٩هـ. تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٦/ ٢٦٨).

(٥) طُبع في المجلة الزيتونية، م١، (٣/ ١٢٤ ـ ١٢٧).

الاستجابة إلى دعوته من خلال ذلك الجيل من أبناء الزيتونة الذين اهتموا بكشف المصالح الراجعة للأفراد والمجتمع. ولعل تأليف ابن عاشور لكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» كان تحقيقًا لذلك الأمل. وقد فتَح الباب لما جاء بعده من مؤلفات في هذا الموضوع»[(١)]

العناية بالموافقات:

أما الموافقات فإن العناية به تُعَدُّ إحدى صور نشأة العناية بعِلم المقاصد في العصر الحديث؛ وذلك بعناية جملة من أهل العلم، مما يَعكِس العنايةَ به في الأوساط العلمية في ذلك الوقت، فقد طُبع غير مرّة:

الأولى: بتونس في عام (١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م) في أربعة أجزاء، بتحقيق ثلاثة من علماء الزيتونة، وهم: علي الشنوفي، وأحمد الورتاني، وصالح كايجي.

والثانية: بقازان عاصمة جمهورية التتار بروسيا (١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م)، ولم يَصْدُر منها سوى الجزء الأول.

والثالثة: بمصر، بالمطبعة السلفية (١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م)، وهي ذات أربعة أجزاء، حقَّق الجزأين الأولين الشيخ محمد الخضر حسين، وحقق الجزأين الباقيين الشيخ محمد حسنين مخلوف.

والرابعة: من نشر المكتبة الرحمانية بمصر قديمًا، وتصوير دار المعرفة ببيروت حديثًا. حقَّقها وعلَّق عليها سماحة الشيخ عبد الله دراز، وتقع في أربعة أجزاء، وعمله فيها لا يُعَدُّ تحقيقًا أو مجرَّد تعليقات فحسْب؛ بل يتضمن نقاشًا علميًّا متينًا.

ثم بعد ذلك توالت الطبعات الحديثة له، وكان من آخرها وأشهرها طبعةُ أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. وتقع في ستة أجزاء.

---

(١) قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة، بشير المكي عبد اللاوي (ص٣٨٧ ـ ٣٨٩)، ضمن مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:

يُعَدُّ ابنُ عاشور أولَ وأشهر من أَلَّف كتابًا مستقلًّا في مقاصد الشريعة في العصر الحديث؛ حيث أَلَّفه عام (١٣٦٦هـ/ ١٩٤٨م)، وإذا كان من الممكن عَدُّ الشاطبي عَلَمَ الفكر المقاصدي الأول على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنه يمكن أن يُعَدَّ ابنُ عاشور العَلَمَ أو المَعلَمَ الثاني في هذا العصر[١].

وإضافةً لهذه الأولية والشهرة لكتاب ابن عاشور، فقد كانت إضافته واضحةً على مستوى المقاصد الجزئية؛ حيث طرَح مجموعة من الأمثلة والتفصيلات أضافها إلى مَن سبقه، وقد أشار إلى الشاطبي بقوله: «الرجل الفَذُّ الذي أَفرَدَ هذا الفنَّ بالتدوين هو: أبو إسحاقَ إبراهيمُ بن موسى الشاطبي المالكي»، ثم انتقده بقوله: «ولكنه تَطوَّح في مسائله إلى تطويلات، وخلَط وغفَل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصُل منه الغرضُ المقصود»، إلا أنه لم يُخْفِ استفادته منه؛ بل السير على مِنواله، لكن مع بيان استقلاله عنه، وذلك بقوله: «على أنه أفاد جِدَّ الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أُهمِل مُهِمَّاته، ولكن لا أقصد نَقْلَه ولا اختصارَه»[٢].

مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي:

من المؤلَّفات التي تُعَدُّ في فترة النشأة لمقاصد الشريعة كتابُ الشيخ علال الفاسي الموسوم بـ«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». إلا أن التركيز على المقاصد في كتابه لم يكن عميقًا ومنهجيًّا؛ فقد استطرد في عدة قضايا وموضوعات ثانوية صِلَتُها بموضوع المقاصد واهية، جرَّه إليها الهَمُّ السِّجاليُّ على حساب التأصيل أو التنظير العلمي لمسألة المقاصد[٣].

ويرى الميساوي أن الأستاذ الفاسي تعمَّد أن يتجاهل الشيخ ابن عاشور،

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، لمحمد الطاهر الميساوي (ص٧٠).
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٧٤).
(٣) انظر: مقدمة تحقيق: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، لمحمد الطاهر الميساوي (ص١٤٢).

ولـم يذْكره أو يُشِرْ إليه في كتابه من قريب أو بعيد، مع أن مِثلَ الفاسي لا يمكن أن يَجهل مَن هو مِثلُ ابن عاشور.

لقد كان ابن عاشور ـ كما يقول الميساوي ـ: «هو الحاضر الغائب عند الفاسي، وهو يؤلِّف كتابه؛ غائبٌ من حيث إنه جرى تجاهله وعدمُ ذكره، وحاضرٌ من حيث إن كثيرًا من الأفكار التي دوَّنها بشأن المقاصد قد ساعدت الفاسي في تأليفه؛ بل إننا نجد العباراتِ نفسَها تتوارد عند الفاسي كما توارد عند ابن عاشور، وبتصرُّف مُخِلٍّ في بعض الأحيان»[1] واستطاع الميساوي بالفعل أن يُثبِت بأمثلة واضحة أن الفاسي نظَر في كتاب ابن عاشور ونقل منه.

هذه المرحلة هي مرحلة نشأة الخطاب المقاصدي المعاصر، أو إعادة الاهتمام بمقاصد الشريعة؛ مما كان له أثرٌ في تطوُّر وتنوُّع حركة التأليف بعد ذلك.

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص١٤٦ ـ ١٤٧).

المبحث الثاني

تطوُّر الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

بعد نشأة الخطاب المقاصدي المعاصر ونشاط الخطاب العربي بأطيافه كافةً؛ بدأ الاهتمام بموضوع المقاصد يعود من جديد بعد اندثاره فترة طويلة من الزمن، وكثُر التأليفُ فيها شيئًا فشيئًا، وإن كان هذا قد بدَا واضحًا في مطلع القرن الهجري الحالي، وأوسع ما جُمع من المؤلَّفات المقاصدية: (الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية) بإشراف د. محمد كمال إمام، الذي بلغ عشرة مجلدات من القطع الكبير، وإن كان قد توسَّع في ذكر كتُبٍ قد لا تكون كتبًا مقاصدية بالدرجة الأولى.

لقد تطوَّر الخطاب المقاصدي من خلال الحركة العلمية والتأليفية على ثلاثة اتجاهات:

١ ـ تطور الخطابات المقاصدية الشرعية باختلاف أنواعها.

٢ ـ تطور الخطابات المقاصدية الفكرية ذات المرجعية الإسلامية.

٣ ـ تطور الخطابات الحداثية التي تناولت المقاصد في بعض أبحاثها.

وفي المطالب التالية تفصيلها.

المطلب الأول

تطوُّر الخطابات المقاصدية الشرعية

بعد أن قدَح ابن عاشور شرارة التأليف في المقاصد، وتَبِعه علال الفاسي، توالت المؤلَّفات ـ وإن لم يكن هذا بشكل مباشر ـ التي كتبها المتخصِّصون في العلوم الشرعية، والأصوليون على وجه الخصوص، وقد كانت على عدة أنواع:

النوع الأول

مؤلَّفات في المقاصد الشرعية العامة

وهي مؤلَّفات تناولت المقاصد بشكل عام تعريفًا وتقسيمًا وتمثيلًا، فرتَّبت ما ذكره الشاطبي أو ابن عاشور، وأصبحت أَشبَهَ بالكتب الشاملة لمضامين المقاصد الشرعية، لتصبِح كُتبًا مدرسية للتعليم العالي أو مدخلًا للمقاصد الشرعية؛ بعضها كان تأليفًا، وبعضها رسائل جامعية، منها على سبيل المثال:

- (الفكر المقاصدي)، و(مدخل إلى مقاصد الشريعة)، و(مقاصد المقاصد)، وغيرها للريسوني.
- (علم مقاصد الشارع) لعبد العزيز الربيعة.
- (مقاصد الشريعة الإسلامية وعَلاقتها بالأدلة الشرعية) لمحمد اليوبي.
- (المقاصد العامة للشريعة الإسلامية) يوسف حامد العالم.
- (المقاصد الشرعية: طرق إثباتها ـ حجيتها ـ وسائلها)، و(المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية) لنور الدين خادمي.
- المدخل إلى علم مقاصد الشريعة لعبد القادر حرز الله.

وغيرها كثير، وهذا لا يمنع من وجود بعض التحريرات والأفكار الجديدة في بعض مباحثها.

وهذا النوع على قيمته العلمية لا يُمَثِّل تطورًا في سياق الخطاب المقاصدي المعاصر، ولكن بعد توجُّه عدد من الأقسام العلمية الأكاديمية إلى المقاصد ودراستها، نشأت أنواعٌ متعددة من المؤلَّفات كان لها أثرٌ في إثراء الساحة العلمية المقاصدية، ومن أهمها الأنواعُ الثلاثة التالية:

النوع الثاني

المؤلَّفات التي تُعنى بدراسة المقاصد عند عَلَم مِن أعلام الإسلام

وهذا النوع عمَد إليه بعضُ المشتغلين بالمقاصد، فسعَى إلى جمع وإبراز جهود هذا العَلَم في مقاصد الشريعة، سواء كان لهذا العَلَم كتاب مفرَدٌ كالشاطبي وابن عاشور، أو لم يكن له كتاب مفرَد، وهم الأكثر، وكان لهذا فائدةٌ في جمع ما تفرَّق من كتابات ذلك العالم، ومن أبرزها:

- **الكتابات التي كُتبت حول نظرية المقاصد عند الشاطبي**، مثل: (المقاصد عند الإمام الشاطبي، دراسة أصولية فقهية) لمحمود فاعور، (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) للريسوني، (الشاطبي ومقاصد الشريعة) لحمادي العبيدي.

- **الكتابات التي كُتبت حول ابن عاشور**، مثل: (نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور) للدكتور إسماعيل الحسني، دراسة محمد الطاهر الميساوي لكتاب ابن عاشور (مقاصد الشريعة الإسلامية) وتحقيقه له، و(محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية) محمد الحبيب بن الخوجة.

وأما المؤلَّفات التي درَست المقاصد عند العلماء الذين لم يكن لهم مؤلفات مختصةٌ في المقاصد، فكثيرةٌ جدًّا، منها على سبيل المثال:

- (مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي)، لأحمد وفاق مختار.

- (مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية)، د. هشام بن سعيد أزهر[1]

---

(١) وهو وإنْ أفرد فصلًا في بيان آثارها على التصرفات المالية فإن جُلَّ الرسالة كان في النظرية المقاصدية عند الجويني.

• (الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي)، محمد عبدو.

• (الفكر المقاصدي عند الإمام شهاب الدين القَرافي)، لحبيبة أحادوش.

• (مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام)، لعمر صالح عمر.

• (مقاصد الشريعة عند ابن تيمية)، ليوسف البدوي.

• (مقاصد الشريعة عند ابن قيِّم الجَوزية)، لسميح الجندي.

ومن المؤلفات ما اختصَّ بجانب معيَّن عند الشخصية المدروسة، مثل:

• (قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي)، لعبد الرحمٰن الكيلاني.

• (مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية، وأثرها في الأحكام الفقهية والنوازل المالية المعاصرة)، لماجد بن عبد الله العسكر.

وغيرها الكثير.

والإضافة التي أضافتها مثل هذه الدراسات أنها ألقت الضوء على عدد من الشخصيات ـ وخصوصًا التي لم تؤلِّف مؤلَّفًا مستقلًّا في المقاصد ـ وبيَّنت المضامين المقاصدية الموجودةَ في كتبهم؛ مما يؤكِّد على عمق منهجية المقاصد لدى العلماء قبل الشاطبي وبعده.

النوع الثالث

دراسة جوانب متخصِّصة في المقاصد

وهي كتب ركَّزت على جوانبَ معيَّنةٍ في مقاصد الشريعة أو قضايا لها ارتباطٌ بها، منها على سبيل المثال:

• (التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان)، و(ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد، وأثرها الفقهي) كلاهما لعبد القادر حرز الله.

• (القِيَم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي)، لفهمي علوان.

• (مقاصد الشريعة الخاصة بالوقف)، لعلي حسين علي.

• (مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال)، للدكتور يوسف القرضاوي.

- (المقاصد الجزئية)، لوصفي عاشور أبو زيد.
- (الاجتهاد المقاصدي)، لنور الدين خادمي.

النوع الرابع

دراسة قضايا مجتمعية أو شرعية برؤية مقاصدية

وهي كتب درست قضايا مجتمعية أو حتى قضايا شرعيةً من خلال مدخل مقاصدي، مثل:

- (حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة)، لأحمد الريسوني ومحمد الزحيلي ومحمد عثمان شبير.
- (مصالح الإنسان، مقاربة مقاصدية)، عبد النور بزا.
- (البُعد المقاصدي لدور المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي)، لجميلة قارش.

وكتُب هذا الاتجاه (المقاصدي الشرعي) بأنواعه الأربعة لم تُستهدَف في هذا البحث؛ وذلك لأن عامتها إنما يَبحث في المباحث الشرعية، ولا يَتقاطع مع موضوع البحث، وهو الخطاب المقاصدي في جانبه الفكري، خلا بعضِ المباحث التي حوَتْها بعضُ كتبِ هذا الاتجاه؛ مما له صلة وارتباطٌ بالخطاب المقاصدي.

ولا شك أن تطور الخطاب الشرعي المقاصدي في العقود الأربعة الأخيرة كان له أثرُه في نقد الخطابات المقاصدية؛ التجديديِّ منها والحداثي.

المطلب الثاني

تطور الخطابات المقاصدية الفكرية ذات المرجعية الإسلامية

لقد كان لصدى الحركات الإسلامية الإصلاحية أثرٌ كبير في تغيير طبيعة التأليف الإسلامي منذ نشاط محمد عبده؛ فضلًا عن عنايته بكتاب «الموافقات» وحثِّه طلابه على قراءته والسير على منواله، ومن أشهرهم محمد رشيد رضا[١] كما في تفسيره المنار.

وقد تنوَّعت المداخل التي دخلت من خلالها المدارس الإصلاحية من لدُن ابن عاشور ومَن بعده، فقد كانت هذه المدارس الإصلاحيةُ تُجابِه الهجماتِ الفكريةَ المستوردة من الغرب ـ مع ما تحمله هذه الثقافة المستوردة من المناهج الحديثة ـ ببيان شمولية الإسلام وقُدرته على استيعاب كل معاصِر وحادِث.

كان هذا الصِّدام الذي كان يقوم به الحداثيون للتشكيك بصلاحية الإسلام لهذا العصر؛ يقابَل من الخطاب الإسلامي باختلاف مرجعياته ـ سواءٌ العصرانية العقلانية أو بمرجعية التجديدية ـ ببيان قدرة الإسلام على استيعاب الجديد من المفاهيم الفكرية الجديدة؛ بل أسبقيَّتِه لها. وقد كان هذا يَختلف باختلاف الأفكار الغربية الواردة، سواءٌ إبَّانَ سيادة الاتجاهات اليسارية، أو ما تلا ذلك من سيادة الاتجاهات الليبرالية، وقد كان ضغطُ الواقع أحدَ أبرز المعطيات المؤثِّرة في هذا الخطاب.

لقد كان أحدَ المداخل التي استعملها الإسلاميون مدخلُ المقاصد؛ وذلك لاتساعه وقدرته على معالجة كثير من المسائل المعاصرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لوجود المرجعية الشرعية والأصولية لدى كثير من المفكرين والعلماء الذين كتبوا في المقاصد، والذين أصبحوا بعد فترة من الزمن يشكِّلون

---

(١) جُمعت آراؤه المقاصدية في رسالة أكاديمية بعنوان: الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، لمنوبة برهاني.

خطابًا مقاصديًّا معاصرًا، على تفاوُت كبير بينهم من القُرب للمنهجية الشرعية أو البُعد عنها.

وقد تنوعت معالِـم تطوُّرِ هذا الخطاب على النحو التالي:

المَعْلَم الأوَّل: بروز شخصيات مقاصدية:

برزت في العصر الحديث شخصيات عُرفت بالمقاصد؛ لكثرةِ عنايتها بها من تأليف أو محاضرة أو إشراف على مراكز متخصِّصة، منهم على سبيل المثال أ. د. أحمد الرَّيْسوني مؤلِّف كتاب (نظرية المقاصد عند الشاطبي)، وقد طُبع له العديدُ من المؤلَّفات في مقاصد الشريعة، إضافةً إلى مؤلفات أخرى احتوت في مباحثها جملةً من المسائل المقاصدية.

ومنهم د. جاسر عودة المدير السابق لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان، والذي ألَّف ستة مؤلفات في المقاصد، كلها تَطرح بعض الرؤى التجديدية.

وغيرهم كثيرٌ من الشخصيات التي مضى التعريف بها في موضع التعريف بأبرز شخصيات الخطاب التجديدي.

المَعْلَم الثاني: تأليف مؤلَّفات مستقلة:

وكان من سِمات هذه المؤلفات:

أولًا: تكوين نظريات جديدة، أو نقدُ الخطاب المقاصدي التراثي أو محاولة تجديده، مثل:

- طه العلواني؛ في كتابه (مقاصد الشريعة).
- جمال الدين عطية؛ في كتابه (نحو تفعيل مقاصد الشريعة).
- عبد المجيد النجار؛ في كتابه (مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة).

إضافة إلى بوادر بعض النظريات، بيد أنه لم تؤلَّف فيها كتبٌ مفرَدة؛ كما في (تجديد المنهج في تقويم التراث) لطه عبد الرحمٰن.

ثانيًا: طرحُ كتب جديدة في المقاصد، وهي وإن لم تُكوِّن نظرياتٍ مستقلة، فإنها تحمل رؤى تجديدية؛ منها على سبيل المثال:

- (مقاصد الشريعة كفلسفة تشريع)، لجاسر عودة.
- (الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)، لعبد المجيد الصغير.
- (دور المقاصد في التشريعات المعاصرة)، لمحمد سليم العوا.
- إضافة إلى بعض الكتب التي جمَعت بحوثًا متعددة، مثل كتاب (مقاصد الشريعة ـ مجموعة حوارات) تحرير عبد الجبار الرفاعي.

ثالثًا: طرْح مقاصدَ معاصرة؛ كالحرية والكرامة والعدالة وغيرها من معطيات ضغط الواقع، ونقاشها لهذا الخطاب مُتفاوِتٌ بينها، منها كتاب (الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام)، لوصفي عاشور أبو زيد.

رابعًا: تطوُّر بعض التسميات والمصطلحات التراثية، مثل (حفظ النسل) إلى (حفظ بناء الأسرة)، ومن (حفظ المال) إلى (التنمية الاقتصادية)، ومن (حفظ النسل والعِرض) إلى (حقوق الإنسان)، ومن (حفظ الدين) إلى (الحرية الدينية)[1]، وغيرها من المصطلحات التي تَحمل معها حمولةً فكرية، فهي ليست مجرَّدَ تسميات أو مصطلحات.

المَعْلَم الثالث: تناوُل المقاصد في غضون المؤلَّفات والفتاوى والخطاب الدعوي العام:

وهذا واضح في كثير من المؤلَّفات الفكرية والشرعية؛ فإن الخطاب المقاصدي ألقى بظلاله على هذه المؤلَّفات من خلال استعمال المقاصد دليلًا ورافدًا ومدخلًا لعدد من القضايا المتنوعة، مثل كُتب التجديد في الخطاب

---

(١) انظر: بحث تاريخ تطور علم المقاصد (ص٣٥ ـ ٣٨)، وبحث الاجتهاد المقاصدي: مجالاته وآفاته (ص١٥٥ ـ ١٦٨)، كلاهما لجاسر عودة، ضمن مقاصد الشريعة الإسلامية؛ المبادئ والمفاهيم، نشر مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية.

الإسلامي، وكتبِ نقد الخطاب الإسلامي، والتجديد في الفقه أو أصول الفقه، مثل:

- (الإسلام وحقوق الإنسان)، لمحمد عمارة.
- (الحريات العامة في الشريعة الإسلامية)، للغنوشي.
- (لا إكراه في الدين)، لطه جابر العلواني.

وهذا النَّفَس المقاصدي وُجِد أيضًا في الفتاوى؛ حيث صار للمقاصد حضور؛ وخصوصًا في مسائل الحَرَج والرُّخَص، وفقه النوازل، وفقه الأقليَّات[1].

المَعْلَم الرابع: إنشاء مراكزَ متخصصة:

تفاعلت بعض المراكز القائمة مع الخطاب المقاصدي تفاعلًا ملموسًا للقارئ لمنشوراتها، ومن أشهرها **المعهدُ العالمي للفكر الإسلامي** الذي كان رائدًا في نشر الرسائل والكتب في المقاصد الشرعية، منها: (المقاصد العامة للشريعة الإسلامية)، ليوسف العالم، و(نظرية المقاصد عند الشاطبي)، للرَّيْسوني، و(نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور)، لإسماعيل الحسني، وغيرها؛ مما يُشير إلى عناية المركز بالمقاصد عنايةً خاصة.

وقد أُسِّست عدة مراكزَ على مستوى العالم الإسلامي متخصِّصة في مقاصد الشريعة، من أشهرها:

الأول: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان الإسلامي، ومقرُّه في لندن، وقد كان له جهد كبيرٌ في نشر الإنتاج المقاصدي الذي يُمثِّل فِعليًّا الخطابَ المقاصدي المعاصر في اتجاهه التجديدي؛ بل لا يكاد يوجد مركزٌ يضاهي إنتاجَه منذ تأسيسه في عام ٢٠٠٥م، والذي افتتحه مجموعة من أشهر العلماء والباحثين في مقاصد الشريعة الإسلامية. من هذه الكتب:

---

(١) انظر: بحث: مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، لجاسر عودة، فقد ذكَر مواطنَ كثيرة من المباحث والاستدلالات بالمقاصد سواء في مؤلفات القرضاوي أو فتاويه.

• الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، في عشرة مجلدات من القطع الكبير، بإشراف محمد كمال إمام.

• (فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاقَ الشاطبي)، لعبد النور بزا.

• (مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات)، لابن بِيَّه.

وإن كان غالب إنتاجه في أوراق أعمال المؤتمرات والمحاضرات التي يقيمها.

الثاني: مركز المقاصد للدراسات والبحوث، ومقره الرباط، ويديره د. الرَّيْسوني، وهو مركز حديث، وغالب أعماله تنظيم المؤتمرات بالتعاون مع مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد طبع عدةَ كتب، منها كتبُ الريسوني نفْسِه.

المَعْلَم الخامس: إقامة ندوات ومؤتمرات للمقاصد.

وقد كثُرت هذه الفعاليَّات في العقد الأخير، ومِن أشهر مَن ينظِّمها: (مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية) التابع لمؤسسة الفرقان، وقد كَوَّنت المحاضراتُ وأوراق العمل التي طُبِعت مادةً ثرية جدًّا للخطاب المقاصدي المعاصر، وكان من أولِّها وأشهرها: (مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق)، ثم توالت الندوات والمؤتمرات، وكان للمغرب العربي منها النصيبُ الأكبر، وذلك بالاشتراك مع مركز المقاصد للدراسات والبحوث بالرباط.

وكذلك أقامت الرابطة المحمدية بالمغرب مجموعةَ محاضرات وندوات، وطُبعت أوراقُها، وكان من أشهرها: (مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر).

المطلب الثالث

تطور الخطابات الحداثية التي تناولت المقاصد

ابتدأ الخطاب الحداثي العربي توجيهَ خطابِه لغير الإسلاميين من القرَّاء، فكان من الطبيعي عدمُ تناوله لمضامين التراث، وإذا تناوَلها تناولها بشيءٍ من الإسفاف والتقليل، ولن يكون محتاجًا لنقاش الإسلاميين في تلك المفاهيم؛ لأنه لا يؤمِن بها أصلًا، ويراها عنصرًا من عناصر التخلُّف.

حتى توجَّه عدد منهم إلى طرح ما يناسِب الإسلاميين لغةً وموضوعًا؛ مريدًا بذلك طرْحَ مفاهيمه من خلال هذه المباحث التراثية، بحيث يُقْبَل الخطابُ الحداثي لدى شريحةٍ أكبرَ من القرَّاء العرب الذين كانوا في غالبهم ليسوا بذوي خلفية حداثية صِرْفة.

وكان هناك عددٌ من الكتَّاب في هذا المِضمار، مِن أقدمهم محمد سعيد العشماوي، حيث ألَّف كُتبًا؛ منها: (أصول الشريعة)، و(معالم الإسلام)، و(جوهر الإسلام)، وغيرها من الكتب، وقد تناوله بالنقد د. محمد عمارة في كتابه (سقوط الغلوِّ العلماني)، ولكن لم تكن كتابات العشماوي تُمثِّل مشروعًا متكاملًا لنقد التراث.

أما الجابري فإنه يُعَدُّ «أول حداثي عربي يكتب برنامجًا شاملًا في التراث وعينُه على القارئ الإسلامي»[1]، وكان هذا في مشروعه نقد العقل العربي، ومن أهم كتبه: كتابه «بنية العقل العربي»، الذي أخرَجه في منتصف الثمانينيات الميلادية، وقد صرَّح الجابري في أكثرَ من موطن عن هدفه في تناول التراث الذي قال فيه: «لا ندَّعي أنَّنا نقوم بعمل بريء؛ أي: بقراءة لا تُسهِم في إنتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجودَ لها؛ بل إننا على العكس نحاول أن نُسهم بوعي وتصميم في إنتاج مقروئنا»[2]

---

(١) التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران (ص٨٥).

(٢) الخطاب العربي المعاصر، الجابري (ص١١٢).

ومِن الباحثين مَن يعزو هذا التغيير في النغمة الحداثية والعناية المفاجئة بالتراث ـ بل حتى بالمقاصد على وجه الخصوص ـ إلى الشعور بتهديدات الامتداد الإسلامي، يقول صلاح الجورشي في هذا الشأن: «بدَا وكأن الرجل ـ أي: الشاطبي ـ يتعرَّض لعملية استكشاف جديدة» ثم يفسر هذه العملية الاستكشافية بقوله: «ولعل الدواعي التي برَّرت هذا الاهتمام لها عَلاقةٌ مباشرة، أو غير مباشرة، بتوسُّع وامتداد الحالة الإسلامية، إلى درجة تهديد موازين القوى السياسية في أكثرَ من قُطر إسلامي»[1]

وكثُرت الكتابات في هذا المنهج، أعني: منهج إخفاء المصادمة للمرجعية الدينية؛ بل على العكس من ذلك؛ محاولة تمجيدها وتمجيد روَّادها المختارينَ بعناية من التراث، مثل الشاطبي والطوفي، ومحاولة تصفية غيرهم؛ كالشافعي.

كل هذا التمجيد كان مشروطًا بالتوجُّه للمقاصد العامة للشريعة، وما يدخل في ذلك من الحديث عن الحكمة والمصلحة ورُوح الشريعة، ونحوها من عبارات، ومحاولة إحلالها بدلًا عن كل ما يدخل تحت النصِّ أو عموم الأدلة التفصيلية، دون التقيُّد بضوابط المقاصد وقواعدها نفسها.

فمنذ تلك اللحظة التي توجَّه فيها الخطاب الحداثي مِن تجاهل التراث الإسلامي إلى العناية به، والتركيز على نقده بطريقة وأدوات إسلامية؛ بدأت العنايةُ بالمباحث الشرعية للاستفادة منها في نقد التراث الإسلامي، وكان من ضِمنها وأكثرِها مناسَبةً «مقاصد الشريعة».

أنواع المؤلَّفات الحداثية التي تناولت المقاصد:

كان الخطاب الحداثي مستوعِبًا لضعفِ خَلفيته الشرعية؛ مما جعَل تأليفه فيه قليلًا جدًّا، ولا يعني هذا أن ذاك كان السبب الوحيد، ولكنه من جملة الأسباب، وأهمِّها.

---

(١) مقاصد الشريعة بين الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، صلاح الدين الجورشي، مجلة الاجتهاد عدد (٩)، ١٩٩٠م (ص١٩٥).

وقد كانت مؤلَّفات الخطاب المقاصدي الحداثي على قسمين:

كتب أُفردت للحديث عن المقاصد:

وهي قليلة جدًّا، فمِن هذه الكتب المفرَدة كتاب: (مقاصد الشريعة الإسلامية، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد)، لنور الدين بوثوري، وهو مع ذلك كتاب صغير بحجم الكفِّ.

كُتُب فكرية تضمَّنت الحديث عن المقاصد:

كانت المؤلَّفات الفكرية أكثر إنتاج الاتجاه الحداثي، وتطرَّق كتَّابُها من خلالها لنقد التراث الإسلامي، وعلى وجه الخصوص كل ما يَمَسُّ النصوصَ (من مباحث علم أصول الفقه وعلوم القرآن)، مقترحًا بدلًا عنها مقاصد الشريعة الإسلامية أو مرادفاتها عندهم؛ كالضمير الإسلامي وروح الشريعة، ونحو ذلك.

وكان غالب جهدهم ـ على خلاف الاتجاه التجديدي ـ في التطرق للمقاصد من خلال كتاباتهم الفكرية، وأما المؤتمرات أو الندوات فكانت عامتها لنقد النص الشرعي ونحوه من الموضوعات، ولم يكن للمقاصد بعينها على وجه الخصوص نصيبٌ.

ومما يُسجَّل للجابري أنه يُعَدُّ مِن أمكنِ الحداثيين تصورًا للمقاصد، وقد شرَحها بشكل يُعَدُّ بمرتبة عالية مقارنةً ببقية الحداثيين الآخرين، وذلك في كتابه «بنية العقل العربي»، على أنه وقَع في أخطاءٍ علمية كبيرة؛ خصوصًا في موضع الحديث عن العلاقة الأبستمولوجية[1] بين الشاطبي وغيره من العلماء، التي

---

(١) **الإبستمولوجيا**: كلمة يونانية مركَّبة من كلمتين: إبستيمي (Episteme)، وتعني: العِلم، ولوغوس (Logos) ولها عدة معانٍ، منها العلم والنقد والمنهج والنظرية؛ فعليه يكون هذا المركَّب (إبستمولوجيا) يدل على العلم أو نظرية العلم أو فلسفة العلم ونحو ذلك، وقد اصطلح له د. طه عبد الرحمٰن بـ«فقه العلم». فهو دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. انظر: الابستمولوجيا، روبار لانشي، تعريب: محمود بن جماعة، تجديد المنهج، لطه عبد الرحمٰن (ص٣١)، وإشكالية تاريخية النص، للعمري (ص٢٦٣)، والإبستمولوجيا =

سيأتي الحديث عنها لاحقًا، وهذا التمكُّن عند الجابري جعل عامة الحداثيين ينقلون منه ويعتمدون ما كتَبه وسطَّره.

وأما بقية الحداثيين فلا يوازنون الجابري في الثقافة الشرعية؛ ولذا فغالب كتاباتهم تشير إلى المقاصد إشارات من بعيد، دون الخوض في تفاصيلها ـ كما هو الحال عند أركون ونصر أبو زيد، وغيرهما ـ ما عدا جورج طرابيشي الذي بنى مشروعه على نقد مشروع الجابري؛ إذ سمَّاه (نقد نقدِ العقل العربي) فقد بدا واضحًا استيعابُه للجانب الشرعي مقارنةً ببقية الحداثيين، ففي موضوع المقاصد تناول في كتابه (وحدة العقل العربي) ـ الذي نقَد فيه كتاب الجابري (بنية العقل العربي) ـ تحليلَ اتصال الشاطبي بالشافعي من حيث المنهجيةُ، الأمر الذي كان الجابري يحاول إثبات عكسه.

وتنقسم المؤلَّفات الحداثية التي تطرَّقت للمقاصد إلى أنواع:

النوع الأول

مؤلَّفات نقد للخطاب التراثي

وهي عبارة عن تأصيل حداثي يحوي المضامين الحداثيةَ من خلال مداخلَ تراثية، منها المقاصد، ولا يعني هذا سلامة ذلك التأصيل أو تَوافُقَه مع المنهجية الشرعية، فغالبُه يدور حول نقد البِنْية النَّصية للتراث، ومحاولة التأصيل لأسلوب آخر في فَهم الدين تُعظَّم من خلاله مقاصدُ الشريعة بفَهم الحداثيين أنفسهم لهذه المقاصد، وببُعدٍ عن الضوابط الشرعية، وكان من المداخل أحيانًا بعضُ الشخصيات الإسلامية؛ كالشافعي مثلًا الذي كان محلًّا لنقد الكثير من الحداثيين.

= في ميدان المعرفة، لعلي حسين كركي (ص٩)، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، محمد جواد مغنية (ص١٨٩)، المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص١)، والمعجم الفلسفي، لصليبا (١/ ٣٣).

ومن أشهر هذه الكتب:

• بعض كُتب محمد عابد الجابري، ومنها: (بنية العقل العربي)، و(الديمقراطية وحقوق الإنسان)، و(الدين والدولة وتطبيق الشريعة)، و(وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر)، وغيرها.

• مشاريع عبد المجيد الشرفي التي تولاها مع طلابه في (سلسلة الإسلام واحدًا ومتعددًا)، وكان من أشهرها كتاب محمد حمزة: (إسلام المجدِّدين).

• كتاب نصر حامد أبو زيد (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسَطية) الذي تولى فيه نقد الإمام الشافعي.

ومن الجوانب الحَرية بالدراسة في تطور الخطاب المقاصدي الحداثي؛ دراسةُ نقدهم الكثير لأصول الفقه والمطالبة بتجديده ـ والذي يمثِّل بوجهه الآخر النصوصَ الشرعية التفصيلية ـ ودعوةُ كثير من الحداثيين لترك هذا العلم بسبب ضِيقه واستبدال مقاصد الشريعة ذاتِ الأفق الواسع الرَّحْبِ بهذا العلم ـ بحسَب قولهم ـ، وهذا ليس حبًّا في المقاصد؛ وإنما نقدًا للنصوص.

النوع الثاني

مؤلَّفات فكرية عامة لم تَعتنِ بالتأصيل

وهي كُتب تطرَّقت للحديث عن مصطلحات عدة، مثل: (رُوح الإسلام)، و(الضمير الإسلامي)، وأشارت إشاراتٍ عابرةً إلى المقاصد أو المصلحة، ونحوها، وهذه غالبًا ضعيفة البناء العلمي، وهي الأكثر، منها:

• كتب محمد سعيد العشماوي: (أصول الشريعة)، و(معالم الإسلام)، و(جوهر الإسلام)، وغيرها.

• (عيال الله) لمحمد الطالبي، وإن كان الطالبي ينتقد الشرفي نقدًا شديدًا في تطرُّفه.

النوع الثالث

مؤلَّفات وَفق المداخل الفكرية

فمِن تطورات الخطاب المقاصدي الحداثي أن عددًا من المفكرين نقدوا التراث من خلال مرجعياتهم الفكرية، منهم:

- نصر أبو زيد مثلًا، من خلال التأويلية؛ كما في (الخطاب والتأويل)، و(إشكالية القراءة وآليات التأويل)[(١)]
- أركون، من خلال مدخل التاريخية؛ كما في كتابه (تاريخية الفكر العربي الإسلامي)، وعبد المجيد الشرفي؛ كما في كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ).

وفي هذه المداخل يَطرح المفكرون رُؤاهم من خلال هذه المداخل؛ مع طرح المقاصد مُعِينًا وميسِّرًا لهذه المداخل الفلسفية.

خُفُوت نَجم الخطاب الحداثي:

مما يُلاحَظ أنه منذ مطلع العَقد الحالي، وخصوصًا بعد وفاة عدد من كبار منظِّري الحداثيين الذين تولَّوْا نقد التراث الإسلامي (الجابري، أركون، أبو زيد) عام ٢٠١٠م، أصاب الساحةَ الحداثية شيءٌ من الركود، فيما عدا واجهات قليلة منها:

الواجهة التونسية التي يقودها عبد المجيد الشرفي مع طلابه.

مؤسسة (مؤمنون بلا حدود): وهي مؤسسة فكرية بحثية تضم مجموعة من الناشطين والباحثين في مجالَي الفكر والثقافة، مقرُّها الرئيس في مدينة الرباط في المملكة المغربية، ولها عدة فروع ومكاتب تنسيق في بعض الدول العربية، وهي خليط من مجموعة من الحداثيين والإسلاميين، وقد نَشِطت كثيرًا منذ تأسيسها عام ٢٠١٣م برعاية عدد من الكتب والبحوث المؤلَّفة والمترجمة وعقْد الندوات، فهي وإن لم يكن لها عناية بالمقاصد خاصَّةً، لكنها معتنية بالتراث عمومًا.

---

(١) انظر: أوراق مؤتمر (التأويلية ونصر حامد أبو زيد) طُبع في دار العين بالقاهرة، والقراءة التأويلية لدى نصر أبو زيد، د. خالد القرني.

الباب الثاني

مصادر الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاته

وفيه فصلان:

الفصل الأول: مصادر الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

الفصل الثاني: تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

الفصل الأول

مصادر الخطاب المقاصدي
في الفكر العربي المعاصر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نصوص الوحي.

المبحث الثاني: التراث الإسلامي.

المبحث الثالث: الفكر الغربي الحديث.

تمهيد

هذا الفصل يتناول المصادر التي حاول الخطاب المقاصدي الاستفادةَ منها لبناء خطابه، واستَدلَّ من خلالها على تركيب تفاصيل نظريته باختلاف أطيافه وأيديولوجياته. وفي مستهلِّ الكلام على هذه المصادر أنبِّه على نقاط:

أولًا: تفاوتت نسبة الاستفادة من هذه المصادر التي استمَدَّ منها الخطاب المقاصدي؛ فعند تحليل الخطابات المقاصدية نجد أن هناك مَن يُكثِر مِن مصدر ويُغفِل آخر لأسباب ليس المقام مناسبًا لسردها.

فعلى سبيل المثال: الاتجاه التجديدي ذو المرجعية الإسلامية يُكثِر من المصدرين الأوَّلين (نصوص الوحي، التراث الإسلامي)، ومُقِلٌّ جدًّا من الثالث (الفكر الغربي الحديث)، وليس هذا غريبًا؛ فإن المرجعية الإسلامية تُحتِّم قُرْبَه من التراث الإسلامي وبُعْدَه عن الغربي.

بينما يُقِلُّ الاتجاه الحداثي من الأول (نصوص الوحي)، ويُكثِر من المصدرين الآخرين (التراث الإسلامي، الفكر الغربي الحديث)، وهذا وإن كان مبرَّرًا في الفكر الغربي فإنه غريب في حرصه على التراث الإسلامي؛ وذلك لِما عُرف به روَّادُ الحداثة العربية من قطيعتهم مع التراث، لكنَّ الأمر تغيَّر في الحِقبة الأخيرة؛ فبالرغم «من أن الأصل في الخطاب الحداثي أنه يطالب بالقطيعة مع الماضي وتراثه، فإن تراكمات التاريخ الإسلامي وصلابة القاعدة التراثية المتجذِّرة في تكوين عقل ودوافع المسلم المعاصر؛ اضطرت السواد الأعظمَ من الحداثيين للتسليم بضرورة العودة للتراث من أجْل القراءة

والتجاوز، سواء بأدوات نقدية مستعارة من التجرِبة النقدية الغربية، أو بأدوات تراثية متداوَلة في التراث لديها قدرة تجاوُزية كذلك»[1]

وهذا الذي يفسِّر عنايتهم بهذين المصدرين (التراث الإسلامي، الفكر الغربي الحديث)، مع عدم إهمال مصدر الوحي، لكن بشرط إخضاعه للأدوات النقدية الغربية.

ثانيًا: تختلف أسباب استخدام هذه المصادر بِناءً على مدى قناعة المستدِلِّ ويقينه بها، فمن الخطابات ما تتضح نفعيتها في استعمالها لهذا المصدر، وذلك من خلال عملية انتقائية تَنتقي من هذا المصدر ما يناسب فكرتها، مع وجود تَعَامٍ وتغافُلٍ عن جزئية أخرى في هذا المصدر لمخالفتها لأطروحته الفكرية، وليس المقام في هذا المبحث مقامَ تنقيب عن نيات القوم؛ وإنما هو الجمع؛ ومن ثَمَّ التحليلُ العلمي الموضوعي.

ثالثًا: تتفاوت المدلولات الفكرية التي تبحث الخطابات المقاصدية عن أدلة لها من هذه المصادر؛ فإن الدليل الواحد من الوحي أو من التراث قد يستفيد منه عدة مفكرين، ولكن يخرجون بنتائجَ شتَّى؛ بل قد تكون أحيانًا متنافرة متضادَّة مع أن الدليل واحد، وهذه قضية قد يَغفَل عنها مَن يتناول هذه الخطاباتِ المتباينةَ بالتحليل.

---

(١) بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد، قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي (ص٣٧)، ضمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد).

المبحث الأول

نصوص الوحي

ويُقصد بهذا المبحث النصوصُ الشرعية، وما كان تابعًا لها؛ كالقياس والتعليل الشرعي.

وتجدر الإشارة إلى أن غالبية الاستدلالات بنصوص الوحي، أو ما كان تابعًا لها، صحيحةٌ في أصلها وثبوتها، وإنما كان مَكمَن الإشكال في تنزيلها على المسائل الجزئية، وفي طريقة تأويلها على أرض الواقع والتطبيق العملي لها.

ويمكن تصنيفُ استدلالات المعاصرين في تقديم المقاصد وتفعيلها على أنواع:

الأول: الاستدلال بأنَّ المقاصد والمصالح هي أصل التشريع:

فالشارع إنما قصَد من تشريع الأحكام صلاحَ خلْقه، ونَفْيَ الفساد عنهم، كما أن كثرة تعليل الأحكام بالمصلحة يؤكِّد اعتبارها قُطْبَ مقصود الشارع من التشريع. وقد دلَّت النصوص الكثيرة من الكتاب والسُّنَّة على اعتبار جنس المصلحة في التشريع.

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾ [النحل: ٩٠]، وقد وصفها العز بن عبد السلام بأنها «أجمع آية في القرآن للحثِّ على المصالح كلِّها، والزجر عن المفاسد بأَسْرِها»[(١)]

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام (٢/ ١٨٩)، انظر: حتى لا تكون فتنة، هويدي (ص٨٨).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، يقول الأستاذ فهمي هويدي[1] تعليقًا على هذه الآية: «وجوهر الرحمة هو الإذن للناس في جلب المصالح ودفعِ المفاسد؛ ولأن المصالح تتجدد، **فلو وقف الأمر عند النصوص فقط** لوقع الخلْق في الحرج الشديد، وهو منافٍ للرحمة، وإذا ضمَمْنا الآيتين وما شابههما إلى تنبيهات الآيات الأخرى الواردة في المصالح الجزئية؛ ثبت بيقين أن الشارع أراد بها (المصالح)، واعتباره إياها، وإن لم يَنصَّ عليها»[2].

فهويدي يرى أن الاقتصار على النصوص فقط يوقِع الناس في حرج شديد، وأن هذا الحرج منافٍ لمقصد الرحمة.

ومنها: حديث: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)**[3]، وهو يقتضي رعاية المصالح إثباتًا، والمفاسدِ نفيًا[4].

الثاني: الاستدلال بفعل النبي ﷺ من جهة تقديم المصلحة واعتبارها ولو عارضت النص:

ذكر فهمي هويدي أنَّ الشواهد على تقديم المصلحة ثابتة بغير حَصرٍ في عمل النبي ﷺ[5].

ومن ذلك نَهْيُ النبيِّ ﷺ عن بَيْعِ ما ليس عِندَ الإنسانِ[6]، ثم إباحتُه إياه في بيع السَّلَم عندما قَدِمَ المدينة فوجدهم يتعاملون به؛ كما في الحديث المتفق عليه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما[7]؛ حيث جرَتْ مصالحهم عليه[8].

---

(١) **محمود فهمي عبد الرزاق هويدي**: كاتِب ومفكِّر إسلامي مصري، وُلد سنة ١٩٣٧م، من مؤلفاته: «مواطنون لا ذميون»، و«حتى لا تكون فتنة»، و«حدث في أفغانستان»، و«القرآن والسلطان»، و«الإسلام في الصين».

(٢) المصدر السابق (ص٨٨).

(٣) تقدم تخريجه (ص٣٨).

(٤) انظر: حتى لا تكون فتنة، هويدي (ص٩٠).

(٥) انظر: المصدر السابق (ص٩٧).

(٦) انظر: بحث بيع ما ليس عند البائع، دبيان الدبيان.

(٧) أخرجه البخاري رقم (٢٢٣٩)، (٢٢٤٠)، مسلم (١٦٠٤).

(٨) انظر: حتى لا تكون فتنة، هويدي (ص٩٧).

الثالث: الاستدلال بتعليلات عقلية تدل على تقديم المقاصد:

١ ـ إن تقديم المقاصد على النصوص ليس فيه إعراضٌ عن النص؛ بل هو عملٌ بالنصوص المتكاثرة الدالة على اعتبارها؛ ومن ثَمَّ فليس في ذلك تجاوُزٌ للنص، وإنما هو تجاوزٌ للحكم المستنبَط منه، وهذا التجاوز ليس موقفًا دائمًا أبديًّا[(١)]

٢ ـ النصوص محدودة تتناهى، بينما الوقائع المتجددة غير محدودة؛ مما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق عليها النصوص، وتترك بذلك مجالًا للاجتهاد، وخيرُ مثال على تأكيد هذه الآلية الأساسية حادثةُ معاذ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، وسؤال النبي ﷺ له: **(فإِنْ لَمْ تَجِدْ في كِتَابِ اللهِ... وإنْ لَمْ تَجِدْ في سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ)**[(٢)]، وفي ذلك تصريحٌ بأن الكتاب والسُّنَّة لا يُغطِّيان كاملَ مساحة النشاط البشري[(٣)]

٣ ـ إن النصوص الشرعية ـ قرآنًا وسُنةً ـ فصَّلَت فيما يتعلق بجزئيات العبادات، بينما جاءت مُجْمَلة وعامَّة في جانب المعاملات؛ مما يَعني ترك العقول للاجتهاد فيما وقَع لها.

قال محمد الغزالي: «الذي لا شك فيه أن القرآن الكريم رسم الخطوط العامة، وترك التفصيل في أمور كثيرة للنبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ حتى صاحبُ الرسالة فصَّل في الجزئيات فيما يتصل بالعبادات، ولكنَّه فيما وراءَ هذا ترك الأمر أيضًا للعموم الذي تَستكشف العقول مداه على مر الأيام، وما هو الأنفع فيه»[(٤)]

---

(١) انظر: معالم المنهج الإسلامي، د. محمد عمارة (ص١٠٢ ـ ١٠٣).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٩٢) عن أُناس من أصحاب معاذ بن جبل عنه، وضعَّفه البخاري وابن حزم وابن الملقِّن، وإن كان هناك مَن صحَّحه كابن عربي، وجوَّده ابن تيميَّة. للاستزادة حول الحديث انظر: التلخيص الحبير (٤/٣٣٦)، المُحلَّى (٨/٩)، أحكام القرآن، لابن عربي (١/٥٧٤)، مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٣/٣٦٤).

(٣) انظر: حوار لا مواجهة (٩٠، ٩٣)، وبحث: أثر تغيُّر الواقع في الحكم تغييرًا واستخدامًا، د. جمال الدين عطية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد (٧)، ١٩٩٩م (ص٣٣).

(٤) كيف نتعامل مع القرآن، الغزالي (ص١٠٠).

وقال لؤي صافي: «إن الأصل في النصوص المتعلِّقة بالتكاليف الاجتماعية الالتفاتُ إلى المعاني، والحق أننا إذا نظرنا في النصوص المتعلِّقة بالحياة الاجتماعية، سواءٌ منها ما تعلق بالعَلاقات الأُسَرية أو المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية، وجدْنا أن غالب أحكامها يعود إلى معنًى معقول، ووجدنا كذلك أنها جاءت بصِيَغ العموم والإطلاق، فلم تحدَّد كيفياتُها»[1]

وقال الترابي: «قد يَعلم المرء اليومَ كيف يجادل إذا أُثيرت الشبهات في حدود الله، ولكنَّ المرء لا يعرف اليوم تمامًا كيف يَعبد الله في التجارة أو السياسة، أو يَعبد الله في الفن، كيف تتكوَّن في نفسه النياتُ العَقَدية التي تُمثِّل معنى العبادة، ثم لا يعلم كيف يُعبِّر عنها عمليًّا بدقة، وليس ثَمَّةَ مِن مُفْتٍ يفتيك كيف تسوق عربة، أو تدير مكتبًا، ولكن الكتب القديمة تفتيك حتى كيف تقضي حاجتك»[2]

٤ ـ إن في هذا المسلك ردًّا للجزئي إلى الكلي، وكوْن الكليات حاكمةً على الجزئيات، وفي ذلك يقول د. طه العلواني: «يتأسس فقه المقاصد على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية، والبحث في غاياتها وتحكيمها في فَهم النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوع من ردِّ الجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول، والعمل على الكشف عن مقاصدها وغاياتها، ولا يقف فقه المقاصد عند حدود التعليل اللفظي، وهو ليس بالقياس الجزئي؛ بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية، وصياغتها في قانون عام. وبذلك يُعَدُّ القانون الكلي المكتَشف مقصَدًا من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات، قاضٍ عليها، بعد أن كان يَستمد وجوده منها. وينطلق المنهج المقاصدي من فلسفةٍ تواترت الأدلة الشرعية الاعتقادية والعلمية والعملية على صحتها، وهي: أن جميع ما وردت به الشريعةُ الغرَّاء معقولُ المعنى، وذو حكمة بالغة، سواء عقَل المجتهدون تلك

---

(١) إعمال العقل (ص١٩٠).

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، ضمن قضايا التجديد الإسلامي، نحو منهج إسلامي، الترابي (ص٩٦).

الحكمة، أم عقَلها بعضُهم وغفَل عنها آخرون»[1]

٥ ـ إن الشريعة جاءت مراعية لظروف الواقع، وأحواله المتغيرة، وهذا من جوانب صلاحيتها لكل زمان ومكان، وتحقيقُ ذلك يكون بوسيلة الاجتهاد الواقعي المستنِدِ إلى تحقيق المصلحة، والذي يَهدِف أولًا إلى معرفة الواقع واستيعاب عناصره؛ ومن ثَمَّ تتمُّ صياغة الأحكام الشرعية بما يناسب تلك الصورة الواقعيةَ من حيث تحقيقُ المصلحة فيها، ويتم ذلك بالموازنة بين الاحتمالات المظنونة لاعتماد المناسب للواقع[2].

ويصرِّح بعضهم بأنَّ للواقع أثرَه الواضح في المذاهب والآراء الفقهية لديهم؛ «فالمذاهب الفقهية في نشأتها وتطورها، ليست إلا اجتهاداتِ الأئمة في تنزيل الدين على واقع الحياة بما تقتضيه الظروف المختلفة، زمانًا ومكانًا؛ ولذلك تلوَّنت هذه المذاهب بألوان الأوضاع البشرية في المناطق التي نشأت بها»[3]، «بل إن الإمام الشافعي كان له مذهب بالعراق، فلما انتقل إلى مِصر عالجه بالتعديل، فأصبح له أقوالٌ جديدة، أوشكت أن تُصبح مذهبًا جديدًا، فهذا الاختلاف بين المذاهب ـ بل بين أقوال الإمام الواحد ـ بتغيُّر البيئة يشير إلى أن الأئمة المجتهدين كان نظرهم الاجتهادي يتَّجِه إلى تقرير الأحكام الشرعية المجرَّدة من أصول الوحي، كما يتَّجِه إلى صياغتها بما يلائم الظروف الواقعية للبيئات التي يعيشون فيها؛ لتكونَ لها علاجًا بحسَب خصوصياتها»[4].

---

(١) مقالة بعنوان: من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة (١٠)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٤٦)، ٢٠٠٦م.

(٢) انظر: في فقه التديُّن فهمًا وتنزيلًا، عبد المجيد النجار (٢/ ٧٣ ـ ٧٦).

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٥).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٦٦). انظر في رد هذه الدعوى ومناقشتها كتاب: فقه تاريخ الفقه، للدكتور هيثم الرومي، ص١٤٩، من منشورات نماء للبحوث، ط١، ١٤٣٥هـ. وانظر لعموم استدلال الخِطاب المقاصدي بتقديم المقاصد والمصالح على النصوص كتاب: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، د. سعد بن بجاد العتيبي (ص١٩١ ـ ١٩٥).

المبحث الثاني

التراث الإسلامي

يبيِّن هذا المبحث عنايةَ الخطاب المقاصدي بالاستدلال بالتراث الإسلامي من تطبيقات للسلف الصالح ومؤلَّفاتٍ في المقاصد، وجعل ذلك كلِّه مصدرًا لتقوية الموقف من المقاصد، علمًا بأن التركيز على هذا التراث في الجانب الحداثي لدعم الخطاب المقاصدي أكثر منه في الخطاب التجديدي.

وبعض أطياف هذا الخطاب طَغَتْ عليه نظرية القطيعة التامة مع التراث؛ كما يقول محمد المحمود: «ما نحتاجه الآن: قطيعة نوعية مع تراث بشري تراكم على مدى أربعةَ عشر قرنًا، يقابله اتصالٌ خَلَّاقٌ بالنص الأول في مقاصده الكبرى، وليس مجرَّدَ ظاهريةٍ نصوصية لا تَعِي ما بين يديها ولا ما خلْفها»[1]، إلا أن هذا لا يُشوِّش على الاتجاه الأغلب للحداثيين باستغلال التراث الإسلامي والنقل منه.

ويمكن تصنيف هذه الاستفادة من التراث الإسلامي إلى جانبين، هما:

الأول: الاستفادة من الاجتهادات العلمية.

الثاني: الاستفادة من بعض مباحث العلوم الشرعية التي من الممكن أن تؤسِّس لمفاهيمِ الخطاب المقاصدي المراد.

وسأذكر بعض الأمثلة لهذين الجانبين في المطلبين التاليين.

---

(١) جريدة الرياض، الخميس ٢٦ من شهر ربيع الآخِر، عام ١٤٢٦هـ، عدد رقم (١٣٤٩٢).

المطلب الأول

الاحتفاء بالاجتهادات العلمية

لقد احتفَى الخطاب المقاصدي الحداثي بعدد من الشخصيات بما يناسب الآراء التي انتهى إليها، وسواء كان هذا على **مستوى العموم**؛ كاجتهاد الصحابة، أو اجتهاد فرقة معينة؛ كالـمعتزلة أو الشيعة، أو على **مستوى الأفراد**؛ كاجتهاد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والطوفي، والشاطبي، وابن عاشور. وفي هذا المطلب بيانٌ لاستعمال الخطاب المقاصدي لهذه المستويات باعتبارها مصادرَ داعمةً لنظريته المقاصدية.

أولًا: على مستوى العموم:

١ ـ الاحتفاء بتطبيقات الصحابة:

مما نَهَجَه التيار الحداثي في حِقبته المتأخرة أنهم تَبَنَّوْا في كتاباتهم عدمَ العداء للسلف؛ بل تَبنِّي منهجياتهم، وعلى رأسهم الصحابة ـ رِضوان الله عليهم ـ، ولكنهم مع ذلك فصَّلوا على هؤلاء الصحابة الكرام ثوبًا يناسب المدرسة الحداثية؛ من ذلك نسبتُهم لمذهب الصحابة أنهم لا يتقيدون بالنص ولو كان صريحًا قطعيًّا إذا حضرت المصلحة، من ذلك قول الجابري:

«ولكن صحيح أيضًا أن الصحابة لم يتقيَّدوا دائمًا لا بهذه القاعدة ولا بتلك؛ بل إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يُراعُونه دومًا هو المصلحة، ولا شيءَ غيرُها.

وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرفون بحسَب ما تُمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى ولو كان صريحًا قطعيًّا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص»[1]

بل تمَّ استدعاء عدد من الاجتهادات وجعْلُها منهجًا للاستفادة منه في أبواب شتَّى عندهم.

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص١٢).

من ذلك ادِّعاءُ أن مِن منهج الصحابة «**عرض الحديث على ظاهر القرآن**»، وجعله رأيًا أصوليًّا مطّردًا، واعتمدوا على جملة من الآثار عن بعض أصحاب النبي ﷺ.

كما جاء عن أبي بُرْدَةَ، عن أبيه، قال: لَمَّا أُصِيبَ عُمرُ رضي الله عنه جعل صُهَيبٌ يقول: وا أخاه! فقال عمر: أما علِمتَ أن النبي ﷺ قال: **(إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكاءِ الحَيِّ)**[1]

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «فلمَّا مات عمرُ ذكرتُ ذلك لعائشةَ، فقالت: يرحم الله عمرَ! لا واللهِ ما حدَّث رسولُ الله ﷺ أن الله يعذِّب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: **(إِنَّ اللهَ يَزِيدُ الكافِرَ عَذَابًا بِبُكاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ)**. قال: وقالت عائشةُ: حَسْبُكُم القرآنُ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. قال: وقال ابن عباس عند ذلك: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [النجم: ٤٣][2]

بهذا ترى بعضُ «الاتجاهات الحداثية والعصرانية أن الرواية إذا خالفت القرآن الكريم فلا اعتبارَ بها ولا اعتدادَ[3] ويحاول هذا الاتجاه في تطوير الفقه، بذريعة انزياح تأويل الفقهاء واستنباطهم عن مقاصد القرآن، فيعترض على جملة من الأحكام الشرعية المُجْمَع عليها»[4]

حتى قال الشيخ الغزالي عن حديث بكاء أهل الميت عليه واجتهاد عائشةَ رضي الله عنها: «وعندي أن ذلك المَسلك الذي سلكَتْه أمُّ المؤمنين، أساسٌ لمحاكمة الصِّحاح إلى نصوص الكتاب الكريم»[5] ثم يُكمِل تعزيز رأيه بأنه هو رأي أئمة الفقه؛ فيقول: «من أجْل ذلك كان أئمةُ الفقه الإسلامي يقرِّرون الأحكام وَفق اجتهادٍ رَحْب، يَعتمد على القرآن أولًا، فإذا وجَدوا في رُكام

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٩٠)، ومسلم (٩٢٧).

(٢) أخرجه البخاري (١٢٨٨)، ومسلم (٩٢٩).

(٣) انظر: الإمام الشافعي، لنصر أبو زيد (ص٦٥).

(٤) تحديث الفكر الإسلامي، للشرفي (ص٩٥)، انظر: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٥١)، رسالة دكتوراه للدكتور سعد العنزي من الجامعة الإسلامية.

(٥) السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص٢٣).

المرويات ما يَتَّسِق معه قَبِلوه، وإلا فالقرآن أَولى بالاتباع»[1]

ويورِدُون قول عائشةَ ﵂: (إنَّما نَزَل أوَّلَ ما نزَل منه سورةٌ من المُفَصَّل، فيها ذِكْرُ الجنة والنار، حتى إذا ثابَ الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزَل أوَّلَ شيء: لا تَشرَبوا الخمر، لقالوا: لا نَدَعُ الخمر أبدًا، ولو نزل: لا تَزْنوا، لقالوا: لا ندَعُ الزنا أبدًا)[2]، محتجِّينَ به على أن قصد الشارع ليس تطبيقَ الحدود، وإنما المقصود رُوحُ التطبيق[3]

٢ ـ آراء الفِرَق الكلامية:

لا شك أن الفِرَق الإسلامية كانت مدارَ اهتمام كثير من الكتابات الاستشراقية، ومَن تأثَّر بها مِن الاتجاهات الحداثية؛ حيث اهتمَّت بتراث هذه الفِرَق، وبَعْثِه من جديد.

فقد انتشر التسويق الثقافي للمذاهب الكلامية؛ كنشر أفكارهم ومناقشتها، وطباعة كتبهم، ومن ذلك ما قام به الدكتور طه حسين[4] حين عمِل على إعادة طبع (رسائل إخوان الصفا)[5]، وغير ذلك من جهود كبيرة.

---

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) أخرجه البخاري (٤٩٩٣).

(٣) انظر: جوهر الإسلام، للعشماوي (ص٣٥).

(٤) **طه بن حسين بن علي**: أول من نال شهادة (الدكتوراه) من الجامعة المصرية القديمة، كان وزيرًا للمعارف، وُلد سنة ١٣٠٧هـ، ومن مؤلَّفاته: «في الأدب الجاهلي» و«في الشِّعر الجاهلي» و«حديث الأربعاء»، تُوفي سنة ١٣٩٣هـ. تنظر ترجمته في: الأعلام، للزركلي (٣/ ٢٣١).

(٥) انظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، عبد الولي الشلفي (ص١٥٤ ـ ١٥٧).

وإخوان الصفا: هم جماعة من الإسماعيلية الباطنية، وصنَّفوا خمسين رسالةً في جميع أجزاء الفلسفة: عِلميِّها وعمَليِّها، وسمَّوْها «رسائل إخوان الصَّفا وخِلَّان الوفاء»، وكتموا أسماءهم، وبَثُّوها في الورَّاقين، وهذه الرسائل هي أصل مذهب القرامطة، وربما نسبوها إلى جعفر الصادق، وقد صُنِّفت بعد المائة الثالثة في دولة بني بُوَيْه، انظر: الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي (ص١٦٣)، وجلاء العينين في محاكمة الأحمدين، للألوسي (١/ ١٦١)، وكتاب إخوان الصفاء، لعمر الدسوقي.

وقد قال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى الكبرى (٣/ ٤٩٦): «وهم على طريقة هؤلاء العبيديين، ذرية عبد الله بن ميمون القدَّاح؛ فهل ينكر أحد ممن يعرف دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى: أن ما يقوله أصحاب «رسائل إخوان الصفا» مخالِف للمِلَل الثلاث، وإن كان في ذلك من العلوم الرياضية، والطبيعية، وبعض المنطقية، والإلٰهية، وعلوم الأخلاق، والسياسة، والمنزل: =

ولعل مِن أشهر مَن اعتُنِيَ به من تلك الفِرَق: **الـمعتزلة**؛ حيث أخذوا جانبًا من آرائهم؛ كتقديس العقل وتقديمه على النقل بشكل لا تُخطِئه عينُ الناظر لكتاباتهم، مع تركهم وتغافلهم عن بقية آراء المعتزلة؛ كالقول بالمنزلة بين المنزلتين، وبتخليد صاحب الكبيرة في النار إذا مات قبل التوبة[(١)]

والعجب من حملة الدفاع عن المعتزلة التي تلتْ حملة التقديس والثناء العاطر لهم، حتى إن فهمي جدعان في كتابه «الـمحنة» الذي تناول فيه محنة خلق القرآن ينفي أيَّ دور للمعتزلة في هذه الـمحنة، فيقول: «إنني أريد أن أنأى بالمعتزلة نأْيًا يُشبِه أن يكون تامًّا عن عملية الامتحان التي نُسِبت إليهم، وأن أَرُدَّ الأمور إلى نِصابها في هذا الشأن لحساب التاريخ»[(٢)]

وقد استنجد الحداثيون بالمعتزلة في أكثرَ من موطن مما يَخُصُّ المقاصد؛ من ذلك موضعان:

الأول: الانتصار لقولهم بخلق القرآن، وذلك لنزع الأزلية عن هذا الوحي المعصوم وإلباسِه ثوبَ التاريخية، فيكون كلامًا مخلوقًا لفترة زمنية محددة بالزمان والمكان، وقد كان من أكثر من انتصر لذلك أركون[(٣)]، ونصر حامد أبو زيد[(٤)]، وليس المقام مقامَ تفصيل لهذا الاستنجاد؛ لعدم خصوصيته بالمقاصد، ولمعالجته التاريخية في مبحث الأُسُس كما سبق[(٥)]

= ما لا يُنكَر؟ فإن في ذلك من مخالفة الرسل فيما أخبرت به وأمرت به، والتكذيبِ بكثير مما جاءت به، وتبديلِ شرائع الرسل كلِّهم بما لا يخفى على عارف بملة من الملل. فهؤلاء خارجون عن الملل الثلاث».

(١) للاطلاع على تفاصيل مذهب المعتزلة وأصولهم الخمسة انظر: كتاب المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السُّنَّة منها، للدكتور عواد المعتق، مكتبة الرشد.

(٢) المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (ص١٢)، وانظر: التأويل الحداثي للتراث، لإبراهيم السكران (ص٢١٥ ـ ٤٠٠)، فقد ناقش عرْض د. فهمي جدعان للمحنة وبيَّن مستوى الاستيراد المعرفي والفكري والأدواتي في تحليل هذه القضية من المستشرقين.

(٣) انظر: كتابه: قضايا العقل الديني (ص٢٧٩، ٢٧٨)، تاريخية الفكر (ص٩٠، ٩١).

(٤) انظر: كتابه: النَّص، السُّلطة، الحقيقة (ص٣٣، ٦٧، ٦٩)، وكتابه: الخطاب والتأويل (ص٢٣٣)، وكتابه: نقد الخطاب الديني (ص٢٠٢). وانظر كتاب: العلمانيون والقرآن الكريم للطعان؛ فقد أطال في استعراض هذه المسألة (ص٤٣٧ ـ ٤٥٩).

(٥) انظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، عبد الولي الشلفي (ص١٣٨ ـ ١٤٥).

الثاني: مسألة «التحسين والتقبيح العقليَّينِ»، فهذه المسألة تُعَدُّ أبرزَ فروع «تقديم العقل وتقديسه».

فإن الخطاب المقاصدي الحداثي يكاد يتطابق برؤيته إلى المصلحة مع المذهب الاعتزالي في بيان حُسن الأشياء وقُبحها؛ حيث إن الأشياء والأفعال تنفرد باكتساب الحُسن والقبح من خلال العقل[1]؛ فعلى هذا، فإن معيار تحديد المصلحة هو العقل، حتى لو خالفت هذه المصلحةُ العقليةُ نصًّا شرعيًّا. وممن اعتمد على هذا حسَن حنفي، حيث يقول: «لا يتعارض العقل والمصلحة؛ نظرًا للوَحدة المبدئية بين العقل والواقع»[2] وكذلك الحال عند نصر أبو زيد في كتابه (الاتجاه العقلي في التفسير) الذي يُعْلي فيه مِن مقام المعتزلة[3].

ومِن الفِرَق التي استُنجد بتراثها **الصوفية**، وممن اعتنَى بهذا نصر أبو زيد؛ لتقوية تأويليَّتِه للنصوص، والتي كانت بدورها مدخلًا للمقاصد الثلاثة الكبرى لديه (الحرية، العقل، العدل الاجتماعي)؛ حيث أَفرد كتابًا عن دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي بعنوان: (فلسفة التأويل)؛ حيث يُثْني على المنهج الصوفي في التأويل فيقول: «رحلة الصوفي تنتهي إلى تجاوز ثنائية الظاهر والباطن على المستوى الوجودي والإنساني، وكذلك على مستوى الشريعة»[4] وهذا هو المدخل إلى مقاصد هذه الشريعة؛ بل يُثني على توفيقية ابن عربي الفكرية الفلسفية التي أنتجت إطارًا موحَّدًا»[5] يسمح بمشروعية كل الأفكار والتأويلات باعتبارها تجلياتٍ مختلفةً للحقيقة المطْلقة المتعالية عن

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ص٥٦٤).

(٢) من النص إلى الواقع (٢/ ٤٩٢)، وانظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، للدكتور خالد السيف (ص٢٢٤ ـ ٢٢٥)، وكتاب التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، للدكتور عايض الشهراني (٣/ ١٥٩) وما بعدها.

(٣) طُبع الكتاب عن المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب.

(٤) فلسفة التأويل (ص٢٠٥).

(٥) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

التقييد والحصر». ويقصد بذلك التقييدِ والحصرِ النصَّ[1]

ثانيًا: الاجتهادات الفردية:

ركَّزتُ هنا على الاجتهادات التي اعتمد عليها الخطاب المقاصدي في تعزيز خطابه وجعلها مدخلًا رئيسًا وأصيلًا لنظرية المقاصد، وتركتُ تلك الاجتهادات التراثية غير المباشرة وغير الأصيلة في موضوع المقاصد، والتي استُنجد بها من قِبَل هذا الخطاب.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ نظرية الجُرْجاني، والتي أشار إليها كُثْرٌ، منهم نصر أبو زيد في كتابه (إشكالية القراءة وآليات التأويل)، فقد عقَّب على نظرية الجُرْجاني بقوله: «نعيد قراءة الشيخ كما أعاد هو قراءة أسلافه، وبذلك نكون أقرب **لرُوح** عبد القاهر، **ولروح التراث** الذي يمثِّله، والذي ما زال ماثلًا فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل معه»[2]

١ ـ اجتهادات أبي بكر:

قتال الصِّدِّيق ﵁ للممتنعين عن دفع الزكاة ـ عند الاتجاهين الحداثي والتجديدي ـ لم يكن استنادًا على النص، وإنما الرأي المجرد، والنظر إلى جانب الدولة، لا إلى جانب الدين؛ لأن دفع الزكاة رمزٌ للولاء السياسي، بعكس مَن عارض ذلك في أول الأمر من الصحابة، فكانوا يَنطلِقون من النص، ولكنهم قَبِلوا برأي الصدِّيق، مُغلِّبينَ المصلحة على النص. وأما علة قتل مَنِ ارتد مِن العرب فليست بسبب تغيير دينه، وإنما بسبب تهديده النظامَ السياسي، مستدلين بكون قتال الصدِّيق ﵁ للمرتدين كان لخروجهم المسلَّح ضد نظام الدولة، وتهديدِهم للكيان الإسلامي الوليد، فكان عملًا سياسيًّا، وليس دينيًّا، وأنه لو كان الأمر متعلِّقًا بحدٍّ من حدود الله، لَما خَفيَ على معظم الصحابة، حتى احتاج معهم أبو بكر لجهد كبير من أجل

(١) انظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، عبد الولي الشلفي (ص١٤٦ ـ ١٥٣).

(٢) إشكالية القراءة وآليات التأويل (ص١٥٤).

إقناعهم بسياسته[1]

٢ ـ الاجتهادات العُمَرية:

من الأحداث التاريخية التي ظَفِر بها الخطاب الحداثيُّ بعضُ الاجتهادات[2] الصادرة من عمر بن الخطاب ﷺ الذي لا يُستغرب على مثله، فقد امتدحه النبي ﷺ، فقال في حديث أبي هريرة ﷺ: **(إِنَّهُ قَدْ كان فيما مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، وإِنَّهُ إِنْ كانَ في أُمَّتِي هَذِهِ مِنهُم؛ فإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ)**[3]

فقد اتصف بالعُمق في الاستدلال، والخفاءِ في المأخذ، والتعامل البعيد عن مجرَّد الاعتماد على ظاهر اللفظ؛ وذلك حين استجدَّت في عصره قضايا راعَى فيها هو ومَن معه مِن الصحابة اختلافَ الأوقات وتنوُّعَ الأحوال؛ وهو

---

(١) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري (ص٤٠ ـ ٤٤)، الحريات العامة، للغنوشي (ص٤٩)، الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٧٥). وانظر: رد الأخير على ذلك الادعاء (ص٣٨٠).

(٢) أُلِّفت في اجتهادات عُمرَ بن الخطاب ﷺ العديدُ من الكتب؛ منها على سبيل المثال لا الحصر:
١ ـ النظام المالي في عهد عمر بن الخطاب، أحمد الشافعي.
٢ ـ سياسة المال في الإسلام في عهد عمر بن الخطاب ومقارنتها بالأنظمة الحديثة، عبد الله السعدي.
٣ ـ أَولويات الفاروق السياسية، غالب القرشي.
٤ ـ فقه عمر بن الخطاب في الجنايات وأحكامِها موازنًا بفقه أشهَر المجتهدين، رويعي الرحيلي.
٥ ـ فقه عمر بن الخطاب في النكاح مقارنًا بآراء أشهر المجتهدين، جمعان الغامدي.
٦ ـ فقه عمر بن الخطاب في الطهارة موازنًا بفقه أشهر المجتهدين، طارق السبيعي.
٧ ـ فقه عمر بن الخطاب في المعاملات المالية مقارنًا بفقه أشهر المجتهدين، عادل الفخري.
٨ ـ نظرات في فقه عمر الفاروق، محمد المدني.
٩ ـ منهج عمر بن الخطاب في التشريع، لمحمد بلتاجي.
١٠ ـ موسوعة فقه عمر بن الخطاب، محمد رودس قلعجي.
١١ ـ الفقه السياسي والإداري عند عمر بن الخطاب، أحمد حسن شوقي شويش العاني.
١٢ ـ التنظيم الإداري للولايات في عصر الراشدين، عمر بن الخطاب أنموذجًا، د. عبد الجبار ستار البياتي.
١٣ ـ السياسة القضائية في عهد عمر بن الخطاب وصِلَتها في عهدنا المعاصر، د. محمد الرضا الأغبش.

(٣) أخرجه البخاري (٣٤٦٩)، ومسلم من رواية عائشة ﷺ (٢٣٩٨).

ما أدَّى بهم إلى تغليب اجتهاد على اجتهاد؛ كمثل: إيقاف عمر لنِصاب المؤلَّفةِ قلوبُهم، وعدمِ تطبيقه لحد السرقة في عام الرَّمادة، وعدم تقسميه الأرض المفتوحة على الغانمين، وزيادته في حدِّ شرب الخمر، وقتلِه التسعة بالواحد، وغيرها من الاجتهادات الفقهية.

فبادَر الخطاب الحداثي إلى الاعتماد على بعض تلك الاجتهادات، وسلَّط الأضواء عليها، وصوَّر عمر بن الخطاب ﷺ وقد تخلَّص من سلطة النص، وألغى ما دلَّ عليه من الفرائض وما تضمَّنه من الأحكام، وغيَّر شعائرَ ثابتةً في الإسلام **لأجل المقصد والمصلحة**، ولأجل تطور السياق التاريخي، وأكَّد للقراء أن المقاصد مقدَّمة عنده في بناء الأحكام الشرعية، وفي فَهم النصوص الدينية والتعامل معها، وأنها هي المبدأ الوحيد التي تحاكم إليه[١]

وبالغ بعضهم في الاستنتاج فقال: «وما يُهِمُّنا من هذا ليست هذه الحلولَ في حدِّ ذاتها، وإنما هو أن عُمر المعتبَرَ حجةً قوية عند جميع المسلمين ـ أصوليِّين كانوا أم لا ـ لم يَعتبر القرآن مجلة قانونية؛ فالآيات التي اعتُبِرت تشريعًا ليست سوى توصيات مرتبطة بالظروف، فينبغي أن يتغير فَهمُنا لها بتغير الظروف»[٢]

وكذلك نصر أبو زيد يستشهد بهذه الاجتهادات لإثبات واقعيته التي يحاكم بها النصوص، فيقول: «ونرجع إلى مواقف عمر بن الخطاب من نصِّ المؤلَّفةِ قلوبُهم؛ فلو تعامل مع النص تعاملًا حرفيًّا، ولو لم يستطع أن يضعه في سياقه، لَما استطاع أن يكشف علته التي إذا انتفت انتفى الحكم، والذي هو هنا إعطاء المؤلَّفةِ قلوبُهم نصيبَهم من الصدقات مقرَّرًا لهم بالنص؛ إذن عمر بن الخطاب لم يتعامل مع النص كسلطة دائمة عندما وضعه في سياقه»[٣]؛ بل وذمَّ الخطاب الديني بتجاهله اجتهادات عُمرَ، فقال: «الخطاب الديني

(١) انظر: مقال التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية (قراءة نقدية)، سلطان العميري، مجلة البيان، عدد رقم (٢٨٥) بتاريخ ٦/ ٤/ ٢٠١١م.
(٢) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشَّرَفي (ص١٣٣).
(٣) مفهوم النص، أبو زيد (ص١٠٤).

يتجاهل مقاصد الشريعة كما جاءت في أفعال عمر بن الخطاب عندما ألغى حد السرقة، وسهمَ المؤلَّفة قلوبُهم، وهي ثابتة بالنص»[١]

ويرى د. فرج فودة[٢] أن اجتهادات عمر إنما جاءت بسبب استخدامه لعقله؛ حيث يقول: «استخدم عقله في التحليل والتعليل، ولم يقف عند ظاهر النص»، ويثني عليه أيضًا بأنه: «طبَّق رُوح الإسلام وجوهره مدركًا أن العدل غاية النص، وأن مخالفة النص من أجل العدل أصحُّ في ميزان الإسلام الصحيح من مجافاة العدل بالتزام النص»[٣]

ويُثْني محمد أبو القاسم حاج حمد[٤] على الاجتهاد العُمَري، ويصف فعل عمر بأنه عمِل ذلك بنور العقل المنهجي[٥]

ويرى حسين أحمد أمين[٦] أن إلغاء عمرَ حصةَ المؤلَّفة قلوبُهم يُعَدُّ بمثابة اتباعٍ لمقاصد الشرع[٧]

ويطْلق جمال باروت إمكانيةَ أن الاجتهاد المُطْلَق يخصِّص العام، ويقيِّد مطْلقه، ويوقف العمل بنصوص ثابتة، وقد فعل عمر ذلك في نظره[٨]

ويرى الصادق بلعيد أن عمر حكم بما لا يطابق صريح النص القرآني، وأن اجتهاداتِه جاءت متعارضة مع منطوق النص القرآني[٩]

---

(١) المرجع السابق (ص١١٧).

(٢) **فرج علي فودة**: كاتب علماني وسياسي مصري، كان ضد إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية، وأفتى العلماء بردَّته، قتل سنة ١٤١٢هـ. تنظر ترجمته: تكملة معجم المؤلفين، لمحمد خير بن رمضان يوسف (ص٤١٥).

(٣) الحقيقة الغائبة (ص٥١).

(٤) **محمد أبو القاسم حاج حمد**: كاتب ومفكِّر سوداني، عمل مستشارًا علميًّا لـ«المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن، أَسَّس «مركز الإنماء الثقافي» في أبو ظبي، من مؤلفاته: «العالمية الإسلامية الثانية»، «منهجية القرآن المعرفية».

(٥) انظر: العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد (ص٢٧١).

(٦) **حسين أحمد أمين**: نجل الدكتور أحمد أمين، من مؤلفاته: «دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين»، و«حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية»، توفي سنة ٢٠١٤م.

(٧) انظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، حسين أحمد أمين (ص٢٠٥).

(٨) انظر: الاجتهاد: النص والواقع والمصلحة، لباروت والريسوني (ص١٣٦).

(٩) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد (ص٢٤).

ويصرح طيب تيزيني[1] بأن فعل عمرَ عبارة عن إيقاف للحكم، فقد أوقَف ـ بحسَب قوله ـ عمر بن الخطاب حد السرقة، وسهمَ المؤلَّفة قلوبُهم[2]، ويصف فعل عمر بالفعل المستنير بعدما أبطل مفعول آيتين من القرآن[3].

وتصف نائلة السليني تأويل عمرَ بأنه إحلال حكمه محلَّ التشريع، فقد خرج عمر إلى المسلمين بتأويل في قضية الزواج بالكتابيات، وأحلَّه محل التشريع[4].

ويرى حسين أحمد أمين أن عمر قد غيَّر شرائعَ ثابتة في القرآن والسُّنَّة، مثل حد الخمر وحد السرقة وسهم المؤلفة قلوبهم[5].

بعد هذا السرد للآراء المحتفِلة بالاجتهادات العُمَرية سأذكر أبرز هذه الاجتهادات التي استشهد بها الخطاب الحداثي[6]:

أولًا: إلغاء حد السرقة:

أتى حكم السرقة صريحًا في القرآن؛ فقال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨﴾ [المائدة: ٣٨]، وهذا الحكم إنما هو حكم عامٌّ، ولكن قيَّده الفقهاء بعدة شروط، منها:

١ ـ أن يبلغ المسروق نصابًا.

٢ ـ أن يكون من حِرز.

٣ ـ ألا يكون فيه شبهةُ مِلك.

---

(١) **الطيب تيزيني**: مفكر سوري ماركسي، وُلد سنة ١٩٣٤م، من مؤلفاته: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، و«حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث».

(٢) انظر: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة (ص٢١٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٣٧٥).

(٤) انظر: تاريخية التفسير القرآني، لها (ص٨٠).

(٥) انظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، حسين أحمد أمين (ص٢٧).

(٦) أنبِّه على أن الخطاب الإسلامي التجديدي قد شارك أيضًا الخطابَ الحداثي في الاستعانة بالاجتهادات العُمَرية، ولكن ليس بنفس الإسراف عند الاتجاه الحداثي، انظر ـ على سبيل المثال ـ: جاسر عودة في ورقته: تاريخ تطوُّر علم المقاصد ضِمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم (ص٩ ـ ١١).

٤ ـ ألا يكون آخِذُه محتاجًا لسدِّ رمَقَه.

وهناك تفاصيلُ حول تطبيق هذا الحكم أو عدم تطبيقه، وهذا بشكل عام من وجهة النظر الفقهية البحتة[١].

وأما سياق الخطاب المقاصدي الحداثي فيقوم على أن عمر بن الخطاب ﷺ لم يُجْرِ هذا الحد في عام المجاعة، المسمَّى عامَ الرَّمادة، التي اجتاحت المدينة؛ بل يصرِّحون بإيقافه لذات الحد، كما سبق من عبارات طيب تيزيني ونصر حامد أبو زيد وغيرهما، وعند درء الحد في هذه الحادثة انتهت كثير من التأويلات المقاصدية إلى أن حد السرقة جاء في سياق اجتماعي بِناءً على ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة؛ ولذلك قدَّم عمر بن الخطاب ﷺ المقاصدَ والمصلحة على النص.

يقول د. النويهي[٢] الذي يرى في فعل الفاروق حُكمًا: «تام الجِدَّةِ لم يجد له نصًّا في الكتاب أو السُّنَّة، لكنه جرُأ على أن يستعمل عقله ويتفهَّم حكمة الإسلام حين وضع ذلك الحد الصارم»[٣] وبهذه النظرة المقاصدية تم تأويل الاجتهاد العمري[٤].

وأما عن الاتجاه التجديدي فيرى د. جاسر عودة أن عمر ﷺ إنما عدَل عن تطبيق حد السرقة؛ لأنه أدرك أن تطبيق العقوبة في هذا الوقت الذي وصلت إليه المجاعة إلى هذا الحد لا يحقِّق المقصد الأساسي من العقوبة في الإسلام؛ أي: العدل، فقد نظر عمر إلى أن هذا المقصد أكبر من أن يُغفل من أجل تطبيق هذا الحكم الجزئي[٥].

---

(١) انظر لشروط السرقة، وقد جاوَز بعضهم بها السبعةَ عشرَ شرطًا: المغني، لابن قدامة ١٢/٤٢٦ وما بعدها، أحكام السرقة في الشرع الإسلامي، للدكتور محمد جبر الألفي، مجلة الشريعة والقانون الصادرة من جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السابع، ١٤١٤هـ.

(٢) **محمد النويهي**: ناقد أدبي مصري، ولد سنة ١٩١٧م، من مؤلفاته: «قضية الشِّعر الجديد»، و«ثقافة الناقد الأدبي»، وتوفي سنة ١٩٨٠م.

(٣) نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي (ص١٤٦).

(٤) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد البوطي (ص١٤٥).

(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم، مجموعة بحوث منها بحث بعنوان: تاريخ تطور علم المقاصد، للدكتور جاسر (ص١١).

ثانيًا: منع المؤلَّفة قلوبُهم من الصدقة:

من المعلوم أن المؤلَّفة قلوبُهم من الأصناف التي جاء النص عليها في القرآن؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [التوبة: ٦٠]، فنصيبهم ثابت بالنص القطعي، وقد أعطى النبي ﷺ عددًا منهم، وفي خلافة أبي بكر الصديق رأى عمر أن يوقِف ما كانوا يأخذونه من الزكاة، فقد جاء عُيَينة بن حِصْنٍ والأقرع بن حابِسٍ إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالا له: يا خليفةَ رسول الله، إن عندنا أرضًا سَبْخَةً ليس فيها كَلأٌ ولا منفعة، فإن رأيت أن تُقْطِعناها. فأقطعها إيَّاهما، وكتب لهما كتابًا، وأَشهَد عُمر وليس في القوم، فانطلقا إلى عُمرَ ليُشهِداه، فلما سمِع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تَفَل فيه فمحاه، فتذَمَّرا، وقالا له مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألَّفُكما والإسلام يومئذٍ قليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهَبا فاجْهَدَا جُهدَكما، لا أرعى الله عليكما إنْ أرعَيْتُما! ثم أتى أبا بكر فقال له: أكُلُّ المسلمين رَضُوا بهذا؟ فقال له أبو بكر رضي الله عنه: وقد قلتُ: إنك أقوى على هذا الأمر منِّي[(١)]

فقد استُخدم الاجتهاد العُمَريُّ في الخطابات المقاصدية باعتباره دليلًا على تقديم المصلحة على النص، وأن عمر رضي الله عنه قدَّم المصلحة في منع المؤلَّفةِ قلوبُهم من الصدقة في مقابل النص الصريح في إعطائهم منها، من ذلك قول د. النويهي بعدما حكَم على اجتهاد عمرَ بأنه أكبر ثورة، قال بعد ذلك: «فأيُّ شيء هذا إن لم يكن إلغاءً لتشريع قرآني حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تَعُدْ تُجيزه؟ لكن هل يجرؤ علماؤنا وكتَّابنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة؟! بل هم يحاولون أن يتلمسوا للتخلص منها تأويلات متعددة»[(٢)]

---

(١) أخرجه البيهقي في كتاب قسم الصدقات (١٢٩٦٨)، وأخرج أصل القصة ابنُ أبي شيبة (٧/ ٦٤١)، وانظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد البوطي (ص١٤٥).

(٢) نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي (ص١٤٧).

ثالثًا: عدم قِسمة أرض السواد غنيمةً بين المجاهدين:

المقصود بأرض السواد هي سواد كسرى الفُرسِ التي فتحها المسلمون عَنوة، فبعدما فُتحت تلك الأمصار في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، طالبه عدد من الصحابة بقسمتها بين الفاتحين؛ باعتبارها غنيمةً غنِمها المسلمون، ومن هؤلاء الزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمٰن بن عوف وبلال رضي الله عنهم، فرفض عمر رضي الله عنه قسمتها لحفظ حق الأجيال القادمة من المسلمين، فقال: «فكيف بمن يأتي من المسلمين فيَجِدون الأرض بعُلُوجها قد اقتُسِمت ووُرِّثتْ وحِيزت؟! فإذا قُسِمت أرض العراق بعُلُوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يُسَدُّ به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟!»[(1)]

ومن خلال هذه الحادثة رأى الخطاب المقاصدي أن عمر رضي الله عنه أوقف سُنة النبي ﷺ في قسم أربعة أخماس الغنيمة بين المقاتلين لتغليبه مقاصد الشريعة، وهي في هذا الموطن العدالة بين المسلمين، على رأي بعضهم، ويرى آخرون أن الحكمة لئلا يستقر المقاتلون في الأرض ويكملوا المسير في الفتوحات[(2)].

يقول الجابري: «وإذا كان عمر بن الخطاب قد عمِل باجتهاده واجتهاد الصحابة الذين استشارهم في مسألة فيها نصٌّ، فوضَع الخراج عن الأراضي المفتوحة عَنوةً بدل تقسيمها بين المقاتلين، مراعيًا في ذلك المصلحة؛ مصلحة الحاضر والمستقبل، وإذا كان قد عدَل عن قسمة الغنائم بالسوية كما كان يفعل النبي ﷺ وأبو بكر، وارتأى أن «العدل» يقتضي قسمتها على أساس السبق في

---

(١) أخرجه أبو يوسف في الخراج (ص٣٥). وانظر كتاب: منهج عمر بن الخطاب في التشريع، لمحمد بلتاجي (ص١٣١) وما بعدها، فقد أطال في الكلام حول هذه المسألة، وبحث: اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصِلَته بالسياسة الاقتصادية الشرعية، أ. عبد الله الكيلاني.

(٢) انظر: الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي، محمد الشَّرَفي (ص١٣٣)، معالم المنهج الإسلامي، د. محمد عمارة (ص١٠٣ ـ ١١٣)، وحتى لا تكون فتنة، هويدي (ص٩٧)، وإعمال العقل (ص١٥٣)، وبحث: السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية، للعوا، مجلة: المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي الصادر في شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م (ص٣٧)، مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم، مجموعة بحوث ومنها بحث د. جاسر عودة (ص١١).

الإسلام والقرابة من الرسول ﷺ، إذا كان عمر بن الخطاب ـ المشرِّع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسُّنَّة ـ قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعهما فوق كل اعتبار؛ فلماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بهذا النوع من الاجتهاد والتفكير بدل الاقتداء بفقهاء عصر التدوين والترسيم؟

لماذا نضيق على أنفسنا ونَسجُن اجتهادنا في قواعدَ كانت تفي بالمصلحة والمقاصد قليلًا أو كثيرًا في زمان، إذا لم تَعُد تَفِي بنفس الغرض اليوم على أكمل وجه، والحال أنها قواعد مبنية على ظن المجتهد، وليس فيها شيء من القطع واليقين باعتراف أصحابها أنفسهم؟

أما دوران الأحكام مع المصالح، فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرِّر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، وأعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدر عنه الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب.

إذن فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قَبول هذا المبدأ أو عدم قبوله؛ بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم الدوران، والعمل من أجْل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية؛ كما تتحدَّد من منظور الخلفية الإسلامية.

إنه بدون هذا النوع من التجديد سيبقى كلُّ اجتهاد في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهادًا تقليديًّا، وليس اجتهاد تجديد، حتى ولو أتى بفتاوى جديدة»[1]

رابعًا: إسقاط الجزية:

من ذلك ما ذكَره د. القرضاوي في النظر إلى مقصدها بغضِّ النظر عن اللفظ، مستدلًّا بقصة بني تَغلِب من النصارى لما أَبَوْا إلا أن تؤْخَذ منهم باسم الصدقة، لا باسم الجزية، فوافق عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم يُنزِّلُ هذا على النصارى في البلاد المسلمة، فيقول: «إنه لا ضرورة للتمسك باللفظ الذي

(١) وجهة نظر، للجابري (ص٦٣ ـ ٦٤).

يأنَف منه إخوانُنا النصارى في مصر وأمثالهم في البلاد العربية والإسلامية، والذين امتَزَجوا بالمسلمين فأصبحوا يكونون نسيجًا قوميًّا واحدًا، فيكفي أن يدفعوا ضريبة أو يشتركوا بأنفسهم في الدفاع عن الأمة والوطن فتَسقط عنهم»[(١)]

هذه هي أبرز الاجتهادات العمرية التي استدل بها الخطاب المقاصدي لتعزيز مختلف آراء أطيافه؛ سواء بالقول بإيقاف الحكم، أو تعطيل النص، أو العمل على السياق الواقعي، أو غيرها من الأيديولوجيات الفكرية.

٣ ـ العز بن عبد السلام:

من الشخصيات التي اعتنى بها الاتجاه الحداثي: العِزُّ بن عبد السلام، حتى قال عنه الجابري: «أحد أقطاب مدرسة المقاصد في الفكر الإسلامي، إن لم يكن المؤسِّسَ الفعلي لها، فقد عاش قبل الشاطبي بنحو قرن وثلث قرن من الزمان»[(٢)]، على أنه ليس للعز من الحضور في الخطابات المقاصدية ما لغيره كالطوفي والشاطبي.

وقد ألَّف العز في المقاصد كتابيه: القواعد الصغرى، والقواعد الكبرى، وإن كانت الشهرة للأخير أكبر، وقد أطال فيه وحرَّر معاني المصالح والمقاصد أيما تحرير، ولكن لم يَنَلْ قدره من الإبراز والتداول العلمي، وقد سماه ابن عبد السلام: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام).

تناول الجابري هذا الكتاب ومعه كتاب آخر للعز، ألا وهو (شجرة المعارف والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال) بشيء من التحليل والاستشهاد بمضمون كتابه (العقل الأخلاقي العربي)، والمهم في هذا المقام هو كلامه عن كتاب القواعد الكبرى؛ حيث إنه عاب على العلماء تصنيفه في مجال أصول الفقه، وافترض أنه يُصنَّف في مجال الأخلاق[(٣)]

---

(١) فتاوى معاصرة (٢/ ٦٧٠)، نقلًا عن مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، للدكتور جاسر عودة (ص٩٩). وانظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (ص١٣٧).

(٢) العقل الأخلاقي العربي، للجابري (ص٥٩٩).

(٣) انظر: المصدر السابق (ص٥٩٥).

وفي بناء مصالح الدارين على الظنون نقَل الجابري كلامًا للعز بن عبد السلام تحت فصلٍ عقده الأخير بعنوان (فصل في بناء جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون) يقول: «الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون»[1]، واختصر كلامه إلى نهاية الفصل، ثم علَّق بقوله: «فالمصالح والمفاسد والخير والشر، وهي موضوع الأخلاق، حتى المستندة منها إلى القرآن وحده، مبنية كلها على الظن؛ الظن القوي الصادق في الغالب، ومع ذلك تبقى ظنية، إذا تغيرت أسبابها ومبرراتها تَغَيَّر وجه المصلحة أيضًا»[2] ومن تأمل كلام العز رَحِمَهُ اللَّهُ وتعليق الجابري واستنتاجه على كلامه، اتضح له بجلاء اختلاف الموضوعين، وسيتبين هذا في الباب المخصَّص للنقد.

وفيما يخص موضوع المصلحة وإمكانية إثباتها بالعقل، يقول الجابري: «والعقل، عقل الإنسان، قادِرٌ على تبيُّن حقيقة المصلحة وحقيقة أسبابها والهدف المقصود منها»[3]

ثم يَستدِل لإثبات كلامه بكلام العز، الذي قاله تحت فصل بعنوان (فيما تعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما): «مُعظَمُ مصالح الدنيا ومفاسِدِها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قَبْلَ ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرءَ المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمودٌ حسَن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن دَرْء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن. واتفق الحكماء على ذلك»[4]

ثم يذكر عدة نُقُول بهذا الصدد، منها قول العز تحت فصل أسماه (فيما

---

(١) القواعد الكبرى (١/٦).

(٢) العقل الأخلاقي العربي، للجابري (ص٥٩٩).

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) القواعد الكبرى (١/٧ ـ ٨).

تُعرَف به مصالح الدارين ومفاسدهما): «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تُعرَف إلا بالشرع، فإن خَفِي منها شيءٌ طُلِبَ من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح.

وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات[(١)] والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خَفِيَ شيءٌ من ذلك طُلِب من أدلته)»[(٢)]

ولم يذكر العز ما يقصد بقوله الأخير: «من أدلته»، ويرى د. محمد أقصري أنها الأدلة الشرعية؛ حيث قال بعد إيراده كلامَ العز: «أي: أدلة الشرع، وهذا بيان لقوله في النص السابق: (معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل)، فهو لم يقل: (كل) تلك المصالح معروف بالعقل؛ لأن ما يَعجز العقل عن إدراكه يستعين على التوصل إليه بأدلة الشرع، بتقديم العقل على النقل؛ كما يُفهم من فاء التعقيب في قوله: (فإن خفي شيءٌ من ذلك طُلِب من أدلته»)[(٣)]

٤ ـ نجم الدين الطوفي:

مع مشاركة الطوفي في علوم كثيرة في أصول الفقه وفي غيره؛ اشتُهِر بنظريته في المصلحة، وسببُ ذلك أنه طَرَحَ رأيًا خالَف فيه مَن سبقه مِن أهل العلم، وتتابع مَن بعده في مناقشة مقولته ورأيه في المصلحة التي يقدِّمها على النص، وإن كانوا اختلفوا في فَهم مذهبه؛ فالغالبية فهموا مخالفته لمن سبقه، ومنهم مَن فهم موافقته، ورأى أن عباراته أوهمت خلافه. وتفصيل ذلك على النحو التالي:

تكلَّم الطوفي عن المصلحة بشكل مستقل في كتابين:

الأول: كتاب «شرح مختصر الروضة»[(٤)]، والذي يُعَدُّ أحدَ كتب الحنابلة

---

(١) أضاف الجابري عبارة (العقلية) ليحيل معنى الضرورات التي ذكرها العز إلى العقلي منها فقط، وهذا تحكُّم يحتاج إلى دليل.

(٢) القواعد الكبرى (١/١٣).

(٣) المصالح والوسائل مِن كِتاب القواعد الكبرى، محمد أقصري (ص٢٢٣). وقد وَضَعت كلام العز بين أقواس حتى يتميز.

(٤) طُبع بتحقيق: عبد الله التركي، دار الرسالة.

المحرَّرة، والذي شرَح فيه مختصره لروضة الناظر لابن قُدامة، ولا يوجد في هذا الكتاب ذكرٌ للرأي الذي أُنكِر عليه فيه، وإنما كان موافِقًا على وجه العموم للمشهور عند الأصوليين.

الثاني: كتاب «التعيين في شرح الأربعين»[(١)]، وذلك في أثناء شرح حديث: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)**[(٢)]، وقد طُبع شرح هذا الحديث مستقلًّا بعنوان «رسالة في رعاية المصلحة»، استلَّها الشيخ جمال الدين القاسمي[(٣)] من كتاب التعيين[(٤)]، فكان أولَ مَن ألقى الأضواء عليه[(٥)]، وطُبع أيضًا ملحقًا بكتاب الدكتور مصطفى زيد[(٦)] المسمى: (المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي)، والذي يُعَدُّ مِن أشهر الكتب وأقدَمِها التي ناقشت نظرية المصلحة عند الطوفي.

وهذا الموضع ـ شرحه لحديث: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)** ـ هو الذي بيَّن فيه رأيه الذي اختلف الناس حوله، والذي يُفْهَم من ظاهره تقديمه للمصلحة على النص، وهو ما استغله الحداثيون وبعض العقلانيين الإسلاميين في خطابهم المقاصدي؛ من خلال الاستشهاد به في تقديم المقاصد والمصالح على النص الشرعي؛ لكون القائل به أحد العلماء المعروفين، كيف لا وهو ينتسب إلى مدرسة اشتُهِرَ عندهم شدة تمسكها بالنص؟! ألا وهي مدرسة الحنابلة.

وقد حصل التبايُنُ الواسع في شرح هذه النظرية مِن قِبَل كلِّ مَن درَسها؛ بحيث إن كل باحثٍ ركَّز على الجوانب التي يرى مخالفة الطوفي فيها.

---

(١) طُبع بتحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، دار الريان.

(٢) تقدم تخريجه (ص٣٨).

(٣) **جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق**: إمامُ الشام في عصره عِلمًا بالدين، وُلد سنة ١٢٨٣هـ، من مؤلَّفاته: «محاسن التأويل في تفسير القرآن الكريم»، و«إصلاح المساجد من البدع والعوائد»، توفي سنة ١٣٣٢هـ. تُنْظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٢/ ١٣٥)، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (٣/ ١٥٧).

(٤) طُبع بتحقيق: أحمد السايح، الدار المصرية اللبنانية.

(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي (ص١٤٨).

(٦) **مصطفى زيد**: عالم مصري، وُلد سنة ١٩١٧م، من مؤلفاته: «المصلحة في التشريع الإسلامي»، و«النَّسْخ في القرآن الكريم».

ومن الإنصاف نقل مذهب الطوفي مباشرة من شرحه لحديث: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)**، مع التركيز على رأيه في المصلحة؛ التي هي مناط النقاش، وترك باقي المباحث التي ناقش فيها مسائل الإجماع والتعليل وغيرها، فمجمل مذهبه يتلخص في النقاط التالية:

أولًا: يرى الطوفي أن حديث: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)** هو المستند الذي يُمثِّل أصل مذهبه، وإن كان حديثًا مرسَلًا، فإن له طرقًا يقوِّي بعضها بعضًا، وقال: «فإذن هذا الحديث ثابت يجب العمل بموجبه»[1].

ثانيًا: هذا الحديث يقتضي عند الطوفي نفيَ الضرر، وتحصيلَ المنفعة، وتقديمَ ذلك على جميع أدلة الشرع، وحجة ذلك قوله: «لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضررًا، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملًا بالدليلين، وإن لم نَنْفِه به كان تعطيلًا لأحدهما، وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أَوْلى مِن تعطيل بعضها»[2].

فالأصل إعمالُ هذا الحديث على عمومه، إلا ما جاء الدليل بتخصيصه؛ كالحدود والعقوبات، كما سيأتي من استثنائه للمسائل المقدَّرة التي لا مجال للاجتهاد فيها.

ثالثًا: بعدما عدَّد الطوفي أدلة الشرع التسعةَ عشرَ، ذكر أن أقْواها النص والإجماع، وبيَّن أن المصلحة إما أن توافقهما أو تخالفهما:

فإن وافقتهما فبها ونِعمَتْ، فقد اتفقت الأدلة الثلاثة الأقوى عنده؛ ألا وهي النص والإجماع والمصلحة المستفادة من الحديث.

وإن خالفتهما، فيقرِّر في هذه الحالة تقديمَ المصلحة عليهما، ولكنْ ينصُّ على أن هذا التقديم بطريق التخصيص والبيان لهما، **لا بطريق الافتيات** عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدَّمُ السُّنةُ على القرآن بطرق البيان[3].

---

(١) التعيين في شرح الأربعين (ص٢٣٥).

(٢) المرجع السابق (ص٢٣٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٢٣٨).

ويقول في موضع آخر في محاولة الجمع بين المصلحة والنص: «على وجه لا يُخِلُّ بالمصلحة، **ولا يُفْضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها**»[1]

وتقرير ذلك عنده أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضررًا، أو يقتضيا ذلك:

١ ـ فإن لم يقتضيا ضررًا ولا مفسدة بالكلية، فقد حصلت الموافقة للمصلحة.

٢ ـ وإن اقتضيا الضرر، فأحد حالين:

أ ـ أن يكون مجموع مدلولي (الإجماع والنص) ضررًا، فلا بد أن يكون مما استُثْنِيَ من حديث: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)**؛ كالحدود والعقوبات على الجنايات.

ب ـ أن يكون الضرر في بعض مَدْلُولَيْهما، فإن اقتضاه دليلٌ خاصٌّ اتُّبع الدليلُ فيه، وإن لم يَقْتَضِه دليل خاصٌّ وجب تخصيصُهما بقوله ﷺ: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ)** جمعًا بين الأدلة.

ثم أطال الكلام عن تقديم المصلحة على الإجماع والنصوص من خلال مناقشة أدلة الإجماع، وبيان وجوه تقديم المصلحة عليه، وجمع الشواهد في ذلك[2].

وفي هذا التقسيم من الطوفي، وهذا التقييد للحالات التي يُقدَّم فيها المصلحة؛ تفصيلٌ لم ينقُله عنه كثير ممن نقل رأيه واستشهد به؛ إما غفلةً أو تغافلًا.

رابعًا: يرى الطوفي أن مِن وجوه تقديم المصلحة على الإجماع والنصوص، ورودَ ذلك في السُّنَّة؛ فقد حشَد أدلة كثيرة على حصوله من النبي ﷺ، ومن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كحديث: **(لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُم العَصْرَ إِلَّا في بَنِي قُرَيْظَةَ)**[3]، فصلى بعضهم قبلها، وقال: لم يُرِدْ منَّا ذلك،

---

(١) المرجع السابق (ص٢٧٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢٣٨).

(٣) أخرجه البخاري (٩٤٦)، ومسلم (١٧٧٠)، بلفظ: «الظُّهر»، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وغيرها من الأدلة[1]

خامسًا: يرى الطوفي أن اعتبار المصلحة في التقديم على غيرها من نصٍّ أو إجماع إنما هو في المعاملات، دون العبادات وشَبَهها؛ كالمقدرات من الحدود وغيرها، والتي لا تُعرَف إلا مِن جهته، ويرى أن المعاملات «أحكامها سياسة شرعية وُضِعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المُعَوَّل[2]»، فالمعتبر والمُعوَّلُ هو المصلحة.

سادسًا: يُستثنى من تقديم المصلحة على النص ورود الدليل الخاص الذي جاء مدلوله ببيان ضرر خاص؛ كأدلة الحدود، وهذا مبنيٌّ على قطعيةِ النصوص، فالنصُّ القطعي غيرُ داخل في تقديم المصلحة عليه؛ إذ النص على أحد احتمالات أربعة:

١ ـ آحاد محتمل الدلالة: فلا وجه لقطعيته؛ لانتفاء ذلك في طرفيه (متنه وسنده).

٢ ـ آحاد صريح: فلا قطع؛ لانتفاء قطعيته في أحد طرفيه (وهو السند).

٣ ـ متواتر محتمل الدلالة: فلا قطع؛ لانتفاء قطعيته في أحد طرفيه (وهو المتن)[3]

٤ ـ متواتر صريح: وأنقل نصَّ الطوفي بنفسه؛ لِما قد يُشْكِل من فَهم كلامه لو اختُصِر، فيقول: «فإن كان متواترًا صريحًا فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، ولكن قد يكون محتملًا من جهة عموم وإطلاق، وذلك يقدح في كونه قاطعًا، فإن فُرِض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه؛ حصلت فيه القطعية من كل وجهٍ، بحيث لا يتطرق إليه احتمالٌ بوجه منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فنعود إلى الوفاق»[4]

---

(١) انظر: التعيين (ص٢٦٨ ـ ٢٧١).

(٢) المرجع السابق (ص٢٧٩).

(٣) انظر: التعيين في شرح الأربعين (ص٢٥٢). ينبوع الغواية، للعجيري (ص٣٣٤).

(٤) التعيين في شرح الأربعين (ص٢٥٢)، وإن كان في كلام الطوفي خلْط في ذكر وارد الاحتمال بسبب العموم ونحوه على النوع الرابع، فقد اختلط بالنوع الثالث، وقد يكون من الأصوب أن يكون النوع =

وبغضِّ النظر عن صحة أو خطأ تحديد مستوى القطعية أو الظنية في هذه الأقسام، لكنَّ النصَّ الذي يرى الطوفي إمكانية تقديم المصلحة عليه هو النص الظني دون القطعي؛ أيًّا كان وارد الظنية عليه[1]

بخلاف ما ظنَّه بعضُ مَن حاول تحرير محل النزاع بينه وبين الجمهور؛ ألا وهو الشيخ أبو زهرة[2] الذي رأى أن الطوفي لو قصَر دَعْوَاه في تقديم المصلحة على النص الظني لكان موافقًا للجمهور، فهو يرى تعدِّي الطوفي لتقديم المصلحة على النص ولو كان قطعيًّا[3] وقد تبيَّن في أكثر من نصٍّ للطوفي أنه لا يرى إمكانية حدوث معارضة للمصلحة لنص قطعي، وأنه إنما يرى تقديم المصلحة عندما تَضْعُف قطعية النص في أحد طرفيه (المتن أو السند، وبعبارة أخرى: قطعية الدلالة أو الثبوت)، وقد بيَّن وهمَ الشيخِ غيرُ واحد من الباحثين[4]

وبعد هذا التقديم لنظرية الطوفي التي اشتهر بها، والتي اختلفت مواقف الباحثين منها؛ من منتقِدٍ ومن مستشهِدٍ بقوله، وقد اقتصرتُ على ما له علاقة بالخطاب المقاصدي الذي نحن بصدده، مع تقديم الكلام حول بيان النظرية من صاحبها لاستيعابها على حقيقتها وتفاصيلها، لكي يتيسر مقارنته بكتابات الخطاب المقاصدي التي حولها؛ ومن ثَمَّ نقده في القسم المخصَّص لذلك[5]

= الرابع من قوله: «فإنَّ فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه حصلت فيه القطعية من كل وجه».

(١) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، لحسين حامد حسان (ص٥٣٨).

(٢) **محمد بن أحمد أبو زهرة**: عالم ومفكر مصري، وُلد سنة ١٣١٦هـ، من مؤلفاته: «أصول الفقه» و«الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية»، توفي سنة ١٣٩٤هـ. تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٦/ ٢٥).

(٣) انظر: أحمد بن حنبل (ص٢٧٧).

(٤) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان (ص٥٣٨)، رسالة ماجستير بعنوان: تخصيص النص بالمصلحة، لأيمن جبرين (ص١٩٠).

(٥) للاستزادة في الاطلاع على مَن تكلَّم عن مذهب الطوفي في المصلحة. انظر: كتاب الدكتور مصطفى زيد المعَنوَن بـ«المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي»، والذي يُعَدُّ مِن أشهر الكتب التي ناقشت نظرية المصلحة عند الطوفي. وكتاب نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسن حامد حسان =

فأما حضور الطوفي في الخطاب المقاصدي الحداثي، فمن ذلك:

د. عبد المجيد الشرفي؛ يرى أن الطوفي يقدِّم المصلحة على النص الصريح دون أن يتطرق ـ بوعي أو بغير وعي ـ لنوع المصلحة والنص الصريح اللذين قد يحصل بينهما التعارض، فيقول: «موقف نجم الدين الطوفي الذي كان تقريبًا معاصِرًا للشاطبي، وكان منطلقه حديث: **(لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ)**[1]؛ فالنتيجة التي وصل إليها من تحليله هي أنه ينبغي تقديم المصلحة على النص، حتى النص الصريح»[2]؛ بل إن بعض الحداثيين صرَّح بخلاف ما صرَّح به الطوفي نفسه؛ حيث ادَّعى أن الطوفي يقدِّم المصلحة على النصِّ، سواء كان قطعيًّا أو ظنيًّا[3].

وحينما يستغل الجابري القول بالمصلحة يتجاوز ما ذكره الطوفي؛ بل ويزيد المسألة بإضفاء الشرعية عليها بنسبتها لفعل الصحابة، فيقول: «إن الصحابة لم يتقيدوا دائمًا لا بهذه القاعدة ولا بتلك؛ بل المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دومًا هو **المصلحة**، ولا شيءَ غيرها. وهكذا فكثيرًا ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تُمْلِيه المصلحة، صارفين النظر عن النص، حتى ولو كان صريحًا قطعيًّا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص»[4].

ولا يحتاج الباحث أن يُتعِب نفسه في البحث عن كلام الحداثيين حول مصلحة الطوفي على وجه الخصوص؛ فإن عامة مَن رفع لواء المقاصد تجد أنه يذكر معها مصلحة الطوفي، ومن لم يذكرها فإنه يستشهد بها متى ما وردت مناسبة ذلك. وسبب هذا التعميم أنه عند جمع كلام الاتجاه الحداثي يتضح

= (ص٥٢٩ ـ ٥٦٨). وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (ص٢٠٢ ـ ٢١٦)، رسالة ماجستير بعنوان: تخصيص النص بالمصلحة، لأيمن جبرين (ص١٦٧ ـ ١٩٩). وأهم من ذلك كله الرجوع لكلام الطوفي نفسه في كتابه التعيين لفهم كلامه بغير واسطة.

(١) تقدم تخريجه (ص٣٨).

(٢) تحديث الفكر الإسلامي (ص٤١).

(٣) ورقة مقدمة في الملتقى الفكري: نحو فكر إسلامي بديل، توفيق عامر، تنظيم جمعية تونس الفتاة، ٢٠ من أبريل ٢٠١٣م.

(٤) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري (ص١٢).

عدم تدقيقه في تفاصيل نظرية الطوفي التي مضَى تفصيلها، ولا أدلَّ على ذلك مِن أن الاستشهاد بالطوفي لا يكون مستقلًّا، وإنما غالبًا مشفوعًا بالكلام حول مقاصد الشاطبي خصوصًا، أو المقاصد عمومًا، ومَن دقَّق النظر وَجَد أن الكلام حول المقاصد والكلام عن مصلحة الطوفي، مع كونهما في مجال واحد، فإنهما يَطْرُقان الموضوعَ من جهتين مستقلتين.

وأما الخطاب التجديدي الإسلامي فلم يَحفِلْ كثيرًا بمصلحة الطوفي؛ لأحدِ أمرين:

إما لاعتقاده شذوذه، وهذا هو رأي الأغلبية كما مر.

وإما لاستيعابه خصوصية نظرية الطوفي في موضوع تعارض النص والإجماع مع المصلحة، بخلاف الكلام حول المقاصد فهو أعمُّ بكثير.

ولكنَّ غالب ما يوجد عند هذا الخطاب هو الكلام حول المصلحة عمومًا، دون ربطها بنظرية الطوفي، كما دعا الدكتور سليم العوا إلى أنه يجب أن يتبع الحكم الشرعي «المصلحة ويدور معها، فما حقَّق المصلحة أجريناه، وما عارضها أو ألغاها توقفنا عن إجرائه، وإلا كنا مخالفين للأمر الرباني بطاعة رسول الله»[١]

٥ ـ الإمام الشاطبي:

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المشهور بالشاطبي، وقد وصلنا من كتبه «الموافقات»، و«الاعتصام»، و«الإفادات والإنشادات»، و«فتاوى الشاطبي»، ولا يُعَدُّ الأخير مؤلَّفًا مستقلًّا، وإنما جمعها الأستاذ أبو الأجفان من مواضعَ متفرقة[٢] وأشهر هذه الرباعية على الإطلاق هو كتابه «الموافقات»، والذي دار في فلكه عامة الكتابات الشرعية والحداثية والتجديدية التي عالجت في خطابها موضوع المقاصد.

---

(١) بحث: السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي الصادر في شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م (ص٣٧).

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي، د. أحمد الريسوني (ص٩٠ ـ ٩١).

لكن مِن أغرب ما يواجِه الباحثَ في تراث الشاطبي عدمُ اشتهاره طيلة هذه القرون التي أعقبت الشاطبي؛ بل لا تجد لكتاب الموافقات أيَّ إشارة تَليق بمقامه الذي يحتله الآن طيلة هذه الفترة، وإنما جاءت العناية به متأخِّرةً في العصر الحديث كما مضى الحديث عنها[١].

عناية الحداثيين بمقاصد الشاطبي:

هذه العناية بموافقات الشاطبي لم تقتصر على المهتمين بالمجال الشرعي؛ بل توسَّعت حتى صارت محلَّ عناية عامة المعتنين بالتراث من الحداثيين، وحتى صارت مدخلًا لمحاولات التجديد والتحديث التي يقومون بها، فصار الشاطبي هو البديل الذي يُسَوِّقون له لمناقشة جزئيات الشريعة؛ كما مرَّ الحديث حول سمات الخطاب المقاصدي، وسيمر أمثلة كثيرة في التطبيقات المقاصدية.

لقد حَظِيَ الشاطبي بحضور مكثف في كتابات الحداثيين، وانفرد هذا الحضور بشكل لافت مِن بين الأسماء الأصولية اللامعة الأخرى؛ كالشافعي ومَن أتى بعده، وهذا الاختزال للشاطبي صاحَبَه اختزالٌ لمضمون تراثِه؛ حيث إن عامة المتناولين لمقاصد الشاطبي ركَّزوا على قضيتين اثنتين، وروَّجوا لهما في كتاباتهم، واستنجدوا بهما في البرهنة لمفاهيم الحداثة التي يريدونها، ويحكمون من خلالها على التراث؛ هاتان القضيتان هما:

الأولى: أن الشاطبي أتى بتعظيم المقاصد الدنيوية والعصرية؛ بخلاف ما هو على عليه عامة علماء الشريعة الذين يُغَلِّبون مقاصد الآخرة ولا يَلتفتون للدنيوية.

الثانية: أن الشاطبي أتى بقطيعة إبستمولوجية للنظام الأصولي الذي سبَقه، وبنى منهجًا مقاصديًّا رَحْبًا يحوي من خلاله معطيات العصر، ويتفاهم معها من خلال التركيز على الكليات، وترك الغرق في الجزئيات.

---

(١) مضى الحديث عن بداية العناية بموافقات الشاطبي في مَبحث نشأة الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر (ص١٧١).

وهاتان قضيتان محوريتان في الخطاب الحداثي، وهي في الوقت نفسه مكاسبُ يَطمحون إليها من خلال العناية بالشاطبي وإبرازه للساحة العلمية في مشاريع نقد التراث العربي الإسلامي؛ ظنًّا منهم أن هذا التوظيف لتراث الشاطبي سيُنتِج فقهًا إسلاميًّا مشبَّعًا «برُوح الشريعة والعصر بعيدًا عن سلطة التفصيلات والشكليات والتاريخ، يحقِّق لأفراده اليُسْرَ والسهولة، ويَستجيب بمرونةٍ عالية لاحتياجات الواقع، ويشكِّلُ قاعدةً يمكن أن تكون منطلَقًا لنهضة حضارية شاملة»[1]

وفي المباحث التالية عرضٌ لشواهدَ من الكتابات الحداثية لإثبات هذا الاستنتاج.

القضية الأولى: أن الشاطبي أتى بتعظيم المصلحة الدنيوية على غيرها من المصالح:

يرى الجابري أن المقاصد الشرعية ستَؤُول في نهاية المطاف إلى اعتبار المصلحة، والمصلحة عند الجابري وغيره من الحداثيين الأصلُ فيها أنها المصلحة الدنيوية والمادية؛ ولذلك يسمِّيها في النص القادم بالمصلحة العامة، فيقول: «إذا انطلقنا من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تَهدف إلى رعايتها، صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه.

وقد سار بفكرة الشاطبي هذه بعضُ مَن تأثَّروا به، إلى حد القول: إنه إذا تعارض نصٌّ شرعي مع المصلحة العامة عُمِل بالمصلحة العامة؛ لأن النص إنما جاء أصلًا من أجل رعايتها»[2]

ويحتمل أن الجابري يحدد المصلحة بالمحددات الشرعية المنضبطة، ولكن يبدِّد هذا الاحتمالَ تصريحُه برأيه في تغير وتلون المصلحة بما يناسب

---

(١) ينبوع الغَواية الفكرية، عبد الله العجيري (ص٣٥٥ - ٣٥٦).

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٥٦ - ٥٧).

الظروف والمعطيات الحضارية فيقول: «ومهما يكن، فإنه مما لا جدال فيه أن المصلحة العامة تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية؛ وبالتالي فإن الاجتهاد الذي يعتمدها وينطلق منها سيفقد معناه وجدواه إذا لم يكن اجتهادًا متحركًا متجددًا، إذا لم يكن صادرًا عن عقل متحرِّك ومتجدِّد»[1]

ويقول عما تستوجبه المرحلة الحالية برأيه: «المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة، انطلاقًا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة. وبعبارة أخرى: «إن المطلوب اليومَ هو تجديدٌ ينطلق لا مِن مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع؛ بل مِن إعادة «تأصيل الأصول»، من إعادة بنائها»[2]

ولعل من أسباب ذلك أن الشاطبي على كثرة كلامه على المصلحة فإنه لم يَتصدَّ لتعريفها في موافقاته؛ بل جاءت بعض عباراته موهِمةً في بعض المواطن؛ منها ما عبَّر بها عن المصالح المثبوتة في هذه الدار ـ أي: الدنيا ـ حيث قال عنها: «وأعني بالمصالح ما يَرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونَيْله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون مُنعَّمًا على الإطلاق»[3]، وغيرها من النصوص؛ مما جعل ابن عاشور يحاول استخلاصها بقوله: «وعرَّفها الشاطبي في مواضع من كتابه عنوان التعريف ـ بما تحصل منه بعد تهذيبه ـ أنها ما يؤثر صلاحًا أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية، وملاءمة قارَّة في النفوس في قيام الحياة»[4]، وهذا التعريف أيضًا موهِمٌ بخلوص المصلحة الدنيوية للمصلحة التي يريدها الشاطبي، وإن كان الأمر على خلاف ذلك؛ فقد ذكَر في مواطن عديدة شمول المصلحة عنده للمصلحة الأخروية، بخلاف ما ظنَّ بعضُ قارئيه، وسيأتي بيانها في باب النقد؛ بإذن الله.

---

(١) المصدر السابق (ص٥٦ ـ ٥٧).

(٢) المصدر السابق (ص٥٩).

(٣) الموافقات (٢/ ٤٤).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٢٧٨).

القضية الثانية: الشاطبي صاحب القطيعة مع مَن سبَقه والمؤسِّس للمنهجية المقاصدية الجديدة:

يرى الجابري أن الشاطبي قد دَشَّن «نقلة إبستمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي»(١)، ويكاد عامة كلام الجابري في نظريته عن الشاطبي يقوم على نظرية القطيعة المعرفية والنقلة الإبستمولوجية، وتابعَه كثير ممن تبنَّى هذه النظرية، وبَنَوْا على ذلك عشرات البحوث التي تُثبِت ذلك بالتنظير والتطبيق، دون رجوع كثير منهم للإنتاج الزاخر في المقاصد من قبل الشاطبي؛ مما جعلهم يقتصرون على الشاطبي؛ بل انحصَر دورهم في مجرد الاستدلال بهذه الفكرة لبناء العديد من الأفكار، دون العمل الجادّ على اختبارها وجعلها على المحك العلمي المحايد.

ويجدر التنبيه على أن هذه لم تكن طريقة الجميع؛ فقد خالَف الجابريَ عددٌ من المفكرين ـ منهم حداثيون أيضًا ـ في طرحه لهذه الفكرة، وإن كانوا متفاوتين في ذلك.

منهم مَن تولى هذه النظرية بالردِّ الكامل والشامل، وتبنَّى نَقْضَها مِن جذورها؛ بل تَتَبَّعها في مصادرها، مثل جورج طرابيشي كما في مشروعه «نقد نقدِ العقل العربي».

ومنهم مَن أشار مجرَّد إشارات عابرة، مثل عبد المجيد الصغير(٢)

ومنهم مَن أثبت جهود السابقين للشاطبي، لكن يرى أنه لا يلزم من إثبات الجهود السابقة بطلان فكرة قطيعة الشاطبي المعرفية مع مَن قبله؛ بل يحاول التوفيق في ذلك، مثل محمد جمال باروت(٣)

إذن فاتجاه الجابري ـ وهو اتجاه غالبية الحداثيين ـ يصوِّر عمَل الشاطبي

---

(١) بنية العقل العربي (ص٥٤٧).

(٢) انظر: حاشيته رقم (٣١) صفحة (٤٩٤) من كتابه: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام.

(٣) انظر: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، محمد جمال باروت (ص٨٤).

بأنه قطيعة معرفية لمن سبقه، وأنه بموافقاته قد حرَّر العقل العربي[1] من سلطة النصوص الجزئية ليطلقه في مجال المقاصد الرحب، متحررًا من القيود التي قَيَّد بها الشافعيُّ علم أصول الفقه برسالته، وجعلها تتمحور حول القوالب اللغوية والبيانية، مهملة الجوانب المقاصدية، كما يقول الجابري: «لقد كان الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي يطلب المعاني من الألفاظ حسَب عبارة الأخير، معرِضًا إعراضًا يكاد يكون تامًّا عن مقاصد الشرع»[2].

ويؤكد أن ما يدعو إليه الشاطبي هو بناءُ الأصول على «مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية؛ كما دَأَب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقًا من الشافعي»، ويبالغ في الثناء على الشاطبي فيقول عنه: «يُمثِّل قمةَ ما وصَل إليه العقل العربي في ميدان الأصول»[3].

ويُعلِن قطيعة الشاطبي المعرفية بمن سبقه، والتي استمر الجابري وغيره يكرِّرون الحديث حولها في عدة مواطن، فقال: «بذلك يكون الشاطبي قد دَشَّنَ **قطيعة إبستمولوجية** حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده»[4].

ومقصود الجابري في انتصاره لإثبات هذه القطيعة؛ أنه بعدما قسَّم العقل العربي إلى ثلاثيته المشهورة (العقل البياني، والعرفاني، والبرهاني)، وانتصر للبرهاني منها؛ أثبتَ بعد ذلك تبنِّي الشاطبي لهذا العقل البرهاني وقطيعته مع العقلين الآخرين[5].

ويشير أركون إلى استعادة الشاطبي لمصطلح المصلحة ـ وكأنه لم يكن

---

(١) ويقصد الجابري بالعقل العربي = المنهجية الشرعية التي استعملها العلماء للتعامل مع النصوص الشرعية، لكن الجابري دائمًا يفضِّل تسميتها بالعقل العربي؛ تجنبًا للصدام مع مصطلح «الإسلامي».

(٢) بنية العقل العربي (ص٥٤٧).

(٣) المرجع السابق (ص٥٣٨).

(٤) المرجع السابق (ص٥٤٠).

(٥) وهذه الدعوى تصدَّى لها مجموعة من الباحثين، من أشهَرهم: طه عبد الرحمٰن الذي أطال في كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث (ص١١٧) وما بعدها، والتي سنستوفيها وغيرها في الباب المخصص للنقد.

معروفًا ومتداولًا عند العلماء الذين سبقوه ـ فيقول: «إن الشاطبي إذ استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام؛ أي: مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة)، فإنه كان يَقصد مِن وراء ذلك إلى هدف أبعد؛ ألا وهو تخفيف حِدَّة النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد، وهو مقاصد الشريعة»[1]

ويبيِّن عبد الجواد ياسين[2] مكانة الشاطبي؛ حيث يعده «أحد كبار المجددين في علم الأصول؛ بسبب تمرُّده المحسوب على سلطة المنطق اللغوي؛ بحديثه في الدليل الكلي ومقاصد الشريعة»[3]

فعبد الجواد يرى أن الشاطبي تمرَّد على النص، لكنه ينقل نقلًا عن الشاطبي يمثِّل ناقضًا لما استنتجه من منهج الشاطبي، فيؤوله بطريقة عجيبة؛ وذلك أن الشاطبي نقل في الموافقات مقولة الجرمي وهي: «أنا منذ ثلاثين سنة أُفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه»[4]، فهذا النقل بالإضافة إلى كونه بذاته ناقضًا لادعاء أن الشاطبي يُلغي قيمة النصوص والبيان اللُّغوي ويركِّز على المقاصد، فإنه جاء ضمن كلام الشاطبي في أبواب الاجتهاد، وبيان أهمية معرفة علوم العربية للمجتهد، لكن كيف أَوَّلَ عبد الجواد هذه المقولة؟

لقد فسَّر الشاطبي مقولة الجرمي باتساع كتاب سيبويه وشموله، ولاحتوائه على علم المعاني ونحو ذلك، فعلَّق على ذلك عبد الجواد مع استغرابه لعدم إنكار الشاطبي على الجرمي: «ونحن نعتقد أن الشاطبي بهذا التفسير إنما كان يقف خارج منهاجه الذي اصطنعه، إن لم نقل: إنه كان يناقض هذا المنهاج، فلو أن الشاطبي حذا حذو الجرمي فتكلم بالأصول من كتاب سيبويه... لما

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص١٧٠).

(٢) **عبد الجواد ياسين**: مفكِّر مصري، وُلد سنة ١٩٥٤م، من مؤلفاته: «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»، و«تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر».

(٣) السلطة في الإسلام (ص٤٦).

(٤) الموافقات (٥/٥٣)، ومقولة الجرمي أسندها عنه الزبيدي في طبقات النحويين واللغويين (ص٧٥)، نقلًا عن محقق الموافقات مشهور آل سلمان.

أمكَنه القول بالمقاصد ولا الدليل الكلي»، ثم جازَف بتوقعه: «ولما كان لمنهجه الأصولي قيمته التي صارت له»[1]، وهذا مثال لتطرُّف بعض الحداثيين لإثبات نتيجة ثبتت عنده قبل استنتاجها وتحليلها والنظر في أدلتها.

ويرى الجابري أن الشاطبي لم يَقترح هذه المنهجية الجديدة في الاجتهاد إلا بعدما وَعَى انسداد الطريق أمام المنهجية القديمة للأصوليين، فيقول: «لقد وَعَى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم قد استنفَد كل إمكانياته، وأن «انفتاح» باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب ـ حسب عبارته ـ «**تأصيل الأصول**»، وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهُّم معنى ألفاظ النصوص، واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة فيما لا نصَّ فيه»[2]

ثم يشرح ما يراه في المنهجية الجديدة وكأنه ابتكار لم يُسْبَق إليه، فيقول: «وهكذا فإذا نحن قُمْنا بعملية استقراء كاملة للجزئيات التي وردت فيها أحكام شرعية، وصُغْنا نتائجَ هذا الاستقراء في كليات عامة، فإننا سنتوفر حينئذ على قواعدَ كليةٍ يمكن تطبيقها على أيَّة جزئيات تواجهنا»[3]

ثم يشرح الجابري فكرة تأصيل الأصول عند الشاطبي: «إعادة (تأصيل الأصول). ذلك كان مشروع الإمام الشاطبي الفقيه المالكي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠هـ، صاحب كتاب (الموافقات)، الكتاب الذي حاول فيه إعادة بناء منهجية التفكير الأصولي على أساس اعتبار (المقاصد)، مقاصد الشرع، بعد أن بقيت منذ الشافعي مبنيةً على (استثمار الألفاظ) و(استنباط العلل) واعتماد القياس»[4]

ويصرِّح بقِدَم فكرة المقاصد في المنهجيات الشرعية السابقة ـ وهذا لم يصرِّح به في موطن آخر من كتبه ـ إلا أنه يرجع ويبين ضعف الممارسة

---

(١) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين (ص٤٦).

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٥٦).

(٣) المصدر السابق (ص٥٦ ـ ٥٧).

(٤) المصدر السابق (ص٥٩).

القديمة، وأنها كانت محبوسة بسياج العلة الأصولية، فيقول: «وإذا كانت فكرة اعتبار المقاصد فكرة قديمة قِدَم التشريع الإسلامي نفسه، فإن الفرْق كبيرٌ وواسع بين مَن يؤسِّس تفكيره واجتهاده على القياس؛ قياس فرع على أصل لجامع بينهما يسميه علة؛ ومن ثَمَّ فلا ينظر إلى مقصد الشرع أو المصلحة إلا عندما يَستعصي عليه العثور على «العلة»، فيعتبر المصلحة حينئذ علةً مناسبة (كما فعل الغزالي مثلًا. .)، فرق كبير بين من يسلك هذا المسلك وبين مَن يجعل أساس تفكيره واجتهاده هو اعتبار المقاصد، ويتخذ مِن «الباقي»، بما في ذلك العلل واستثمار الألفاظ. إلخ عناصر مساعدة»[(١)]

ويحلل الباحث وائل الحارثي[(٢)] هذا الإقرار من الجابري بقِدَم نظرية المقاصد قبل الشاطبي بأنها ليست على مستوى حضورها عند الشاطبي فيقول: «مع أن الجابري يُقِرُّ بوجود وقِدَم الفكرة المقاصدية في التاريخ الأصولي والفقهي منذ بدايات التشريع الإسلامي، لكنه يفرِّق بين المنهجيتين من حيث أولويةُ الاستدلال: من جهة بيان (الطرف المركزي والطرف المساعد) في كلتا الطريقتين، ففي طريقة الشافعي وعامة الأصوليين يرى الجابري أن المركز هو اللفظ، والقياس عليه، والمقصد والمصلحة عنصر إضافي مساعِد متأخر في الرتبة والاحتياج.

بخلاف طريقة الشاطبي ـ بحسب ما يتصوره الجابري ـ تجعل المركزية للمقاصد والمصلحة، والباقي = النص والقياس: عناصر مساعدة»[(٣)]

ولعل من أسباب تبنِّي فكرة ابتداع الشاطبي لعلم المقاصد عند كثير من قارئيه؛ «أن الشاطبي مِن تجديده يلتقط الفكرة ـ في بعض الأحيان ـ ممن

---

(١) المصدر السابق (ص٥٩).

(٢) **وائل الحارثي**: باحث سعودي، متخصِّص في الدراسات الأصولية، له كتاب: «علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق»، وعدد من الأبحاث منها «قراءة في مفهوم الشريعة في الخِطاب الحداثي»، و«الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد».

(٣) بحث: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد، قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي (ص٤٤)، ضمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد).

سبقوه ثم يُلْبِسها ثوبًا جديدًا جميلًا، حتى لكأنها تتبدَّى للناظرين أول مرة، وذلك بأن يَصُوغَ المسألة صياغةً جديدةً، ويوسِّع الكلام عليها، ويُثبِت أدلتها، ويَدفع ما يَرِدُ عليها من الاعتراضات، ويكون بذلك قد قدَّم شيئًا جديدًا مفيدًا يَسُرُّ الناظرين، مع نسبته فضل السبق إلى أهله، وإضافة النقل إلى موضع أخذه ونقله»[١]

وأختم موضوع قطيعة الشاطبي برأي أركون الذي بلغ الغاية في المبالغة غيرِ المبرهنة، حتى قطع الشاطبيَّ عن مرجعيته الإسلامية؛ حيث يرى في موافقات الشاطبي محاولةً لتخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه؛ اعتمادًا منه على مفهومَي المصلحة والمقاصد، وإلى هذا الحد فالكلام قد يُقبَل بطريق أو بآخر، لكنَّ الغريب أن أركون بلغت به المبالغة لإثبات أقسى حالات القطيعة للشاطبي بمن سبقه إلى أن يدَّعِي أنه ضمن «طريقة المدراس اليهودي»[٢] الضاربة في أعماق التاريخ الإسرائيلي[٣]، كل هذا لِبَتْرِ الشاطبي عن امتداده الطبيعي مع مَن سبقه من علماء الأمة.

بمقابل الاحتفاء بالشاطبي العداء الشديد للشافعي:

لقد كان متلازمًا مع الثناء على الشاطبي ومنهجيته الجديدة ـ عند عامة

---

(١) مكمِّلات مقاصد الشريعة، د. غازي العتيبي (ص٢٩).

(٢) المِدْرَاس من «مدراش» في العبرانية، وتعني: المدارسة بالمعنى العام. وخُصِّصت بالشروح والتفاسير التي وضعها الأحبار على الأسفار. وتؤدي لفظة «درس» و«درش» الدراسة العميقة للفهم والتعلم، فهي أعمق غورًا من معنى قرأ. وقد كان العبرانيون يعبرون بها عن دراسة الشريعة والتوراة، والمدراس والمدرس، بالكسر: الموضع يدرس فيه. والمدرس أيضًا: الكتاب. والمدراس: صاحب دراسة كتب اليهود. انظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي (١٥/ ٢٨٣)، تاج العروس (١٦/ ٧٠)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دكتور عبد الوهاب المسيري (١٣/ ٢٧٠).

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لمحمد أركون (ص١٧٠)، وممن أشار لذلك عبد المجيد الصغير في كتابه: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (ص٢٨)، وهذا ليس غريبًا على أركون وغيره من الحداثيين؛ فقد تبنَّوا هذه المنهجية في إرجاع عدد من الأفكار العلمية لدى علماء الإسلام إلى مصادر يهودية ونصرانية؛ بل حتى إلى إغريقية، وسار على هذا قَبْلهم المستشرقون الذين هم أساتذة لعدد كبير منهم، وقد اعتنى الباحث إبراهيم السكران في كتابه «التأويل الحداثي للتراث»، وأفرد بابًا مستقلًا بعنوان «تقنية التوفيد»، انظر: (١٣٣ ـ ١٧٦) من الكتاب.

الحداثيين ـ الحَطُّ من قَدْر الشافعي، وأنه قيَّد بكتابه (الرسالة) أُفُق الاجتهاد، وكبَّل بضوابطه الأساليب الأصولية، حتى صار الشافعي سببَ كلِّ بلية حلَّت بالتراث!

كان هذا الحطُّ من قدر الشافعي امتدادًا لما طرحه عددٌ من المستشرقين، مثل جوزيف شاخت وروبير برانشفيك؛ حيث إنهما من أوائل مَن طرح هذه الفكرة، والتي ترمي إلى إثبات عُقْم علم الأصول منذ لحظته الأولى على يد الشافعي؛ تلك اللحظة التي أصَّلت للرجوع إلى المصادر والأصول، وتقنينه منهجية النظر إليهما، إضافة إلى حطّهم من قَدْر الشافعي؛ لكونه أعطى السُّنَّة قدرًا يلزم بالتقيد فيها كمصدر إضافي مقنِّن للفهم والسلوك بجانب القرآن، وأخيرًا في طغيان الرؤية الشكلية والفهم الحرفي للنصوص ـ على حد قولهم ـ كما يرى شاخت، وكذلك يصف برانشفيك فكر الشافعي بأنه فكر تراجعي وعائق أمام كل تقدُّم مرغوب[(١)]

ويرى أركون ـ في تبعية للمستشرقين شاخت وبرانشفيك ـ أن علم الأصول قد عرف نهايته وشهد عقمه منذ لحظته التأسيسية مع الإمام الشافعي، وأنه عندما يثبت مؤرِّخ الفقه أن عصر مؤسِّس المدارس الفقهية لا ينبغي أن يُعَدَّ كبداية لتطوُّر ما، وإنما كنهاية له[(٢)]

وبعدما أثنى د. عبد المجيد الشرفي على نظرية اقتصار الوحي على القرآن، وأنها لم تَرَ فيه نقصًا يستوجب الإكمال عن طريق السُّنَّة النبوية؛ قال: «قد كان لهذه المقولة بالتأكيد وجود تاريخي، وأنصار يدافعون عنها، وإلا ما كان الشافعي ليعني نفسه في دَحْضها. ومتى علمنا أن ما سيسمى «آيات

---

(١) انظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير (ص٢٥ ـ ٢٦). وقد استغرب المؤلِّف من أن المستشرقَيْن المذكورَيْن رغم أنهما قد انتقدا الشافعي، فإنهما يريان أن عَمَل الشافعي قد بَلَغ الغاية في رسالته بمنهج متماسك يجعل الشافعي يتميز على أسلافه، ويُذعن له ويتابعه مَن أتى بعده. وقد صَدَق في استغرابه كيف يجتمع هذا المدح والنقد معًا.

(٢) انظر: الإسلام؛ التاريخية والتقدم، لمحمد أركون، مجلة مواقف، عدد رقم (٤٠)، عام (١٩٨١م) (ص٢٦). نقلًا عن الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير (ص٢٨).

الأحكام» كان محدودًا من حيث العدد، فلا يَشمل كل نواحي الحياة، ولا يُقدِّم حلولًا لكل قضايا المجتمع الإسلامي، وقد اتَّسعت رُقْعته ودخلت فيه أجناس متعددة؛ فهمنا لماذا كان في الارتقاء بالسُّنة إلى مقام الوحي، وفي إسباغ الصبغة المعيارية المطلقة عليها، حلٌّ للبحث عن مرجعية دينية تُشَرْعَن بها المؤسسات الاجتماعية».

ثم يبيِّن أن هذا هو ما قام به الشافعي: «وهذا بالذات هو ما قام الشافعي بالتنظير له في الرسالة، وتَبِعَه فيه سائرُ الفقهاء من مختلف المذاهب، بعد أن كانت ممارسة «الرأي» سلوكًا عاديًّا، ولم يكن المسلمون الأوائل يفكِّرُون مجرد التفكير في إخضاع اختياراتهم العلمية لمعيار ديني ثابت»[(١)]، ثم يكمل كلامه حول إثبات رأيه حول هذه القضية.

يقول أركون عن بساطة أسلوب الشافعي في بناء المنهجية الأصولية التي جمعت كثيرًا مما تشتَّت قبلها: «لقد استطاع الشافعي من طرق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يعمِّم الصِّيَغ والقوالب التيولوجية الشعبوية العنيدة والرازحة، ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا، وذلك على هيئة أحكام مسبَقة جماعية وناشطة»[(٢)]

ويَصِمُ د. الشرفي منهجَ الشافعي بعدم صلاحيته للعصر؛ مما يَستوجب عنده التحديث والتعديل، فيقول: «إنه لمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي، وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائمًا لروح العصر، فلذاك المنهج منطقه الداخلي وتماسكه، ولا يتسنى تنقيحه دون تشويهه»[(٣)]، ثم يَقترح نزعَ القداسة عن منظومة الشافعي[(٤)]، والتي كأن الشافعي قد ابتدعها مِن عند نفسه، وانفرد بها عن المنهجية الشرعية.

وينقل على سبيل التأييد رؤية حمادي ذويب، الذي يحاول مِن خلالها

---

(١) لَبِنات في قراءة النصوص، عبد المجيد الشَّرَفي (٢/ ٤٥).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص٧٣).

(٣) لَبِنات، للشرفي (ص١٤٣).

(٤) انظر: لَبِنات، للشرفي (ص١٦٢).

إثارة التساؤلات حول ما يَزعمه مِن إهمال الناس لرسالة الشافعي لمدة طويلة بعد تأليفها، فيقول: «ثبت أن هذه الرسالة لم تَحْظَ بأيٍّ اعتناء طيلة القرنين اللذين تليا وفاة الشافعي ـ أي: الثالث والرابع الهجري ـ وأن الفضل في إحيائها إنما يعود إلى الظروف التي مَرَّ بها الاعتزال بعد أحداث المحنة وسياسة المتوكل الموالية للحنابلة وأهل الحديث، والتي جعلتْ المعتزلة يهتمون بأصول الفقه حين ضاقت عليهم سُبُل الخوض في أصول الدين»[1] فهو يرى أن الفضل في نشرها ليس قَبولَ العلماء في وقت خروجها لها، وإنما لم تُخرَج إلا لمنفعة سياسية لصدٍّ مدٍّ المعتزلة.

ويبيِّن عبد الجواد ياسين دور الشافعي، المذموم عنده: «لقد لعب الشافعي ـ بغير شك ـ دورًا تأسيسيًّا فاعلًا في توجيه العقل الأصولي الفقهي المسلم. وذلك حين كرَّس بشكل تنظيري منظَّم ذلك النزوع السيكولوجي لدى مدرسة الحديث إلى الخبر. كان الشافعي يُغلِق للعقل المسلم آفاقًا واسعة للحركة يمكن له مِن خلالها أن يتعامل مع النص»[2]

ومن أشد مَن شَنَّ حملته على الشافعي وخصَّص له كتابًا مفردًا د. نصر حامد أبو زيد الذي ألَّف كتاب «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، وهذا الكتاب على صِغَر حجمه، فإنه من أشهر كتب نصر أبو زيد، وخصوصًا كتاباته حول الشافعي، وأما مضمون الكتاب فبعيدًا عن كلامه عن شخص الشافعي وعن تسييس مواقفه العلمية، وأنه كان منحازًا للسلطة السياسية، وأنه كان متعصبًا لعروبته، ونحو هذه الاتهامات؛ إلا أن المهم هو كلامه حول الجانب المنهجي عند الشافعي، والذي يتلخَّص في تدشين الشافعي للسُّنَّة المحمدية مصدرًا من مصادر التشريع يحوِّلها من «لا نص» إلى «نص». وهو حين يقول هذا يقوله على سبيل الاستنكار؛ إذ لا يرى للسُّنَّة

---

(١) لَبِنات في قراءة النصوص، عبد المجيد الشَّرَفي (٢/ ٢٤). وانظر لكلام ذويب في كتابه: الجدل بين الأصول والواقع (ص٥١).

(٢) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين (ص٦١).

النبوية المطهرة مدخلًا في عملية التشريع[(١)]؛ إذ إن السُّنَّة المحمدية ليست تشريعًا مستقلًّا؛ بل مجرد شارحة للقرآن ومفسِّرة له.

ويكاد يختصر أبو زيد مشروع الشافعي بأنه يحاول تأكيد مرجعية النصوص والحصر لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر[(٢)].

ويصعب استقصاء العداء الممنهج ضد الشافعي من قِبَل الحداثيين؛ فقد أُلِّفت فيه مؤلَّفات عديدة[(٣)]، ولكن أختم بكلام الجابري حيث يقول: «لقد وجَّهَ الشافعي العقل العربي أُفقيًّا إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل (القياس)، وعموديًّا إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية. حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته»[(٤)].

٦ ـ ابن عاشور:

يُعَدُّ ابن عاشور من أوائل مَن نادى بتأسيس علم جديد هو (علم المقاصد)، وقد أَلَّف كتابه المشهور في المقاصد على هذا الأساس، بالإضافة إلى فكرته الإصلاحية الشاملة، والتي تضمَّنها كتابُه: «أليس الصبح بقريب»، ففي هذا الكتاب تناول أوَّلَ ما تناول قضيةَ المقاصد.

ويذكر محمد الطاهر بن عاشور تأثُّرَه بالشاطبي في المقاصد، وهو وإن وجَّه إليه نقدًا حادًّا أحيانًا؛ فإن ذلك النقد لم يتجاوز بعض المآخذ المنهجية التي رأى فيها أن الشاطبي اتَّسَع عليه الموضوع فوَقَعَ في التطويل والاضطراب، وفي هذا المعنى يقول:

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص٣٢).

(٢) المرجع السابق (ص١١١).

(٣) منها ـ على سبيل المثال ـ: كتاب جناية الشافعي، تخليص الأمَّة من فقه الأئمة، لمؤلِّفه: زكريا أوزون؛ من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، لجورج طرابيشي؛ فقد أفرَدَ فصلًا كاملًا يقرب من مائة صفحة للشافعي. وللاستزادة انظر: كتاب موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي؛ عرْض ونقْد لأحمد قوشتي، فقد جمع عددًا من النقول ونَقَدَها، وكذلك الباحث وائل الحارثي في ورقته بعنوان: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد، قراءة تقديمية (ص٤٢ ـ ٤٣)، أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصْد ونقْد).

(٤) تكوين العقل العربي، الجابري، ص(١٠٥).

«تطوَّح في مسائله ـ أي: مسائل علم المقاصد ـ إلى تطويلات وخلط، وغفَل عن مهمات المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود»[1]، ولكنه مع ذلك لم يَستطع إخفاء إعجابه به؛ فنَوَّه بعمله، وأعلن أنه سيقتدي به، دون أن ينقل عنه نقلًا حرفيًّا؛ فيقول:

«على أنه أفاد جِدَّ الإفادة؛ فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»[2]

ويذهب عبد المجيد تركي إلى أن كتاب «مقاصد الشريعة» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور يُعَدُّ مُستلهَمًا من كتاب «الموافقات» للشاطبي، الذي يُعَدُّ بحقٍّ مُبتكِرَ هذا الفن، وأن النقد الذي وجَّهه إليه ربما كان لإخفاء الاعتماد الكبير الذي اعتمده عليه في تأليف كتابه[3]

ومما يُشار إليه هنا أن ابن عاشور نحا منحى في علاقة المصالح الدنيوية بالمصالح الأخروية خالَف فيه غيره، على أني لم أجد مَن استغلَّه من الحداثيين أو العصرانيين؛ حيث يقول: «فالشرائع كلها ـ وبخاصة شريعة الإسلام ـ جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل؛ أي: في حاضر الأمور وعواقبها. وليس المراد بالآجل أمور الآخرة؛ لأن الشرائع لا تُحدِّد للناس سيرهم في الآخرة، ولكنَّ الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا. وإنما نريد أن من التكاليف الشرعية ما قد يبدو فيه حرج وإضرار للمكلفين، وتفويت مصالح عليهم، مثل تحريم شرب الخمر وتحريم بيعها، ولكنَّ المتدبِّر إذا تدبَّر في تلك التشريعات ظهَرَتْ له مصالحُها في عواقب الأمور»[4]

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص١٧٤).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) انظر: مقدمة محقق الموافقات، مشهور آل سلمان (١/ ٣٧).

(٤) مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص١٨٠)، وانظر لتعليق د. الحسيني في نظرية المقاصد عند ابن عاشور (٢٨١ ـ ٢٨٤)، وأطال في توجيه هذه المقولة لابن عاشور وتحريرها ونقدها الدكتور العنزي في رسالته للدكتوراه: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية (٨٢٢ ـ ٨٢٨).

المطلب الثاني

الاستفادة من مباحث العلوم الشرعية

أولًا: مدخل علوم القرآن (أسباب النزول):

حاوَل الخطاب الحداثي الاستعانةَ بعددٍ من مباحث علوم القرآن؛ باعتبارها أَلْصَقَ العلوم التي تناولت النصَّ الشرعي (النص القرآني)، وإن كانت الحصيلة العلمية الضعيفة عند أكثرهم سبب قلة الاستعانة والاستنجاد به بكثرة.

ففي علم القراءات يقول عبد المجيد الشرفي حول الاستفادة من القراءات الشائعة والشاذة: «ولا ضَيْر حينئذ من أن تُطبَّق على النص القرآني المناهج النقدية التاريخية التي توظِّف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتُقارن بين ما جاء في المصحف وما كشفَت عنه الحفريات أو ما ورَد في نصوصٍ دينية أخرى توحيدية وغير توحيدية، دون إهمال ما يمكن أن تُفيده القراءات المختلفة للمصحف العثماني، الشائعة منها والشاذة، وما وصلنا من قراءات المصاحف غير الرسمية، من قبيل مصحف ابن مسعود ومصحف أُبَيٍّ»[(١)]

فبعد هذا النص قد يَظنُّ الظانُّ أن الاتجاه الحداثي يُقدِّر هذه القراءات، لكن فعليًّا سيكون الأساس إنما هو المنهج التاريخي، وأما القراءات فإنما تأتي بمرتبة متأخرة عنها.

وأما عن أسباب النزول[(٢)]، فقد سبق الكلام حول استعمال الخطاب

---

(١) لَبِنات (٢/ ٥٢).

(٢) سبق الكلام على التاريخية باعتبارها أحدَ أسس الخطاب الحداثي، وكان من المواضيع التي تطرَّق لها الحداثيون لإثبات تاريخية النصوص: أسباب النزول، ولم يتمَّ نقاشُ استعمالهم لأسباب النزول هناك؛ رغبةً في تفصيل الكلام هنا باعتباره أحد المباحث الشرعية التي استعان بها الخطاب الحداثي لتعزيز نظرته التاريخية، وإلا فهُما موضوعان مترابطان ارتباطًا وثيقًا؛ ولذا سيتم دمجهما في الباب المخصَّص للنقد؛ بإذن الله.

الحداثي لأسباب النزول مدخلًا للركيزة الأساسية في نقده للتراث؛ ألا وهي «التاريخية»، وهنا يُبسَط المقالُ عن استفادة وتوظيف الخطاب الحداثي المقاصدي لأسباب النزول، فها هو الجابري يقول: «مراعاة أسباب النزول واعتبار المقاصد هما **الشرطان** اللذان يؤسِّسان الموضوعية في الاجتهاد الفقهي، فهل يمكن، أو يكفي تمديدهما والأخذ بهما في غير الفقه من الأبحاث التراثية، أو التي تدخل في عَلاقة ما مع التراث؟ أعتقد أن الجواب لا بدَّ أن يكون بالإيجاب، على الأقل بالنسبة إلى مَن له إلمام بالقضايا المنهجية التي تُثار بصدد الموضوعية في التفكير العلمي، قديمًا وحديثًا»[1]

فالجابري يشترط أسباب النزول والمقاصد للموضوعية الاجتهادية. وفي اقترانهما دليلٌ على ارتباطهما فيما يراه الجابري؛ مما يؤكِّد على أن أسباب النزول تُعَدُّ مدخلًا رئيسًا عند الحداثيين في خطابهم للمقاصد؛ بل هما في كلام الجابري صِنْوان لا يفترقان.

وما ذاك الارتباط بينهما عنده إلا لأن «مراعاة «أسباب النزول» ـ بتعبير القدماء ـ هي تقريبًا ما يُعبَّر عنه نفسه اليوم بـ «التاريخية»؛ أي: فهم الشيء في ضوء ظروفه الزمانية والمكانية، وتجنُّب إسقاط الحاضر على الماضي، أو نقل الماضي إلى الحاضر، بصورة اعتباطية تعسفية.

أما «المقاصد» في اصطلاح الفقهاء فهي ما يُعبَّر عنه اليوم بـ«البواعث»؛ أعني: الغايات والأهداف التي من أجلها كان الشيء»[2]

ثم يكمل حديثه الجابري ويحاول تحديث مفهومي أسباب النزول والمقاصد بمصطلح معاصر كان هو مِن أشد من ناصره، فقال: «وإذا نحن أردنا استعمال مصطلح معاصر قلنا: إن «أسباب النزول» و«المقاصد» تشكِّل في تداخلها وتكاملها ما يُعَبَّر عنه في لغة الفلسفة المعاصرة بـ«المفكَّر فيه». وهكذا فـ«المفكَّر فيه» في عصر من العصور، وما كان «قابلًا للتفكير فيه»

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، محمد عابد الجابري (ص٢٠).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

خلال ذلك العصر، هو ما كانت له أسباب نزول، وكان مِن ورائه مقاصد في العصر المعني.

أما ما لم يكن له لا هذا ولا ذاك، فهو ما يُطلَق عليه في الاصطلاح المعاصر اسم «اللامفكَّر فيه»، وقد يكون «غير قابل للتفكير فيه» آنذاك، وقريب من هذا ما اصطلح المناطقة القدماء على تسميته بـ«الممكن» من جهة، و«الممتنع» من جهة أخرى»[1]

بل يرى الجابري أن الاعتماد على أسباب النزول سيكون معتمَدًا أساسيًّا للنظرة التاريخية التي طالما نادى الحداثيون باستعمالها للنظر للتراث، فيقول: «فلننظر إلى ماضينا كله نظرة تاريخية، **نظرة تعتمد «أسباب النزول»**، فنأخذه في كليته، ونعترف به كتاريخ للإسلام والمسلمين، وتاريخ قوتهم وضعفهم، صوابهم وخطئهم، ناظرين إلى المستقبل نفس النظرة؛ النظرة التاريخية التي ترى الكمال صيرورةً وليس معطًى جاهزًا جامدًا»[2]

ويرى أن الاعتماد على أسباب النزول سيُفسِح المجال لمسايرة التطور، ويمكِّن مِن مرونة تطبيق الشريعة في كل مكان وزمان: «بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في إطار اعتبار المصلحة يُفْسِح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ«أسباب نزول» أخرى؛ أي: بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرةً للتطور قابلة في كل زمان ومكان»[3]

وإثبات أسباب النزول ذكره غير الجابري؛ بل قد بالغ فيه حسن حنفي حتى قال: «كل آيات الوحي نزلت في حوادثَ بعينها، ولا توجد آيات أو سوَرٌ لم تنزل بلا أسباب»[4] هكذا بمجازفة صارخة عارية عن لوازم المنهجية العلمية، والغاية من هذه المبالغة في إثبات أسباب النزول ربط النصوص

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٨٠).

(٣) المرجع السابق (ص٦١ ـ ٦٢).

(٤) هموم الفكر والوطن (١/ ٢٠).

القرآنية بأسباب وحوادث ووقائع جزئية، ثم حصرها فيها؛ إذ النصوص ـ كما يقرِّر الخطاب الحداثي ليست إلا استجابةً لاقتراحات الأفراد وأسئلتهم ومشكلاتهم، ويُبنى على هذه الفرضية نتيجةٌ خطيرة؛ ألا وهي تاريخية الوحي، والتي تَؤُول إلى محدودية الوحي بزمانه ومكانه والسبب الذي نزل فيه[1]

ثم لا يقف تضخيم موضوع أسباب النزول عند هذا فحسْبُ؛ بل يزيد على ذلك د. نصر أبو زيد، ويذكر نتائج خطيرة للتمسُّك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب، وهي حملة مضادَّة مِن قِبَل الحداثيين لمحاربة هذا الأصل الشرعي المنهجي، فيقول: «إن أخطر هذه النتائج ـ للتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب ـ أنه يؤدِّي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدِّد الأحكام ذاتها»[2]

وبعدما أكَّد خليل عبد الكريم على تاريخية النصوص ثَنَّى بالكلام على موضوع خصوصية السبب وعدم عمومية اللفظ؛ كما يرى، فقال: «نحن لا نسلِّم بقاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)؛ لأن فيها إهدارًا للسبب، وإهدارُه يَحجِب المدلول الحقيقي للفظ، ويُغيِّم عليه، ويُشوِّش معناه؛ ومن ثَمَّ يجيء الحكمُ رَجراجًا مائعًا غير منضَبِطٍ، وهذا أحد وجوه علل اختلاف الفقهاء وتناقض أحكامهم، حتى في أخطر الأمور»[3] ثم ضرب أمثلة بالربا والزنا، واستدل بوجود النسخ؛ مما يدلُّ على نهاية صلاحية النصوص واقتصارها على الأسباب التي نزلت فيها.

حتى صار الخطاب الحداثي من شدَّة تضخيمه لأسباب النزول أنه جعل

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، للدكتور أحمد الطعان (ص٤٧٣ ـ ٤٧٦)، وقد سبق الكلام حول التاريخية وكونها أحد أسس الخطاب الحداثي، انظر: (ص٩٨).

(٢) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد (ص١١٧). انظر للازدياد في توظيف أسباب النزول عند الحداثيين: كتاب هموم مسلم، للدكتور نضال الصالح (ص١٤٧ ـ ١٥٣).

(٣) الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، له (ص١٥١).

النص «مرتبطًا ارتباطًا سببيًّا بالحادثة التي نزل بها، وكأنَّ النصَّ لم يكن لينزل لولا تلك الحادثة أو السؤال الذي وُجِّهَ للنبي ﷺ»[1] حتى قال د. العشماوي: «فيما عدا السورَ الأولى ـ في بداية الدعوة ـ لم تتنزل آية إلا بسبب، فقد كانت تحدث الواقعة أو يُسأل النبيُّ ﷺ رأيًا أو حكمًا؛ فتتنزل الآية على السبب الذي طُلِبت من أجله»[2]

على أن بعض الحداثيين لا يَتبنَّون الانتصارَ لأسباب النزول؛ كمحمد شحرور؛ بل هو على النقيض من ذلك، حيث يقول: «أسباب النزول ليس لها أيُّ معنًى في القرآن؛ لأن تنزيل القرآن على النبي ﷺ هو حتميٌّ؛ سُئِل عنه أم لم يُسأل»[3]

وكذلك الدكتور بسام الجمل[4] الذي كانت أطروحته في الدكتوراه عن أسباب النزول، والذي يُضعِّف كثيرًا من أثر أسباب النزول؛ من خلال تقليلها، وحتى هذا القليل عنده يُضعِّف الثقة به؛ حيث إن قسمًا كبيرًا من أخبار أسباب النزول غير جدير بثقة الباحث المعاصر، ويَقترح أن يكون التعامل مع أسباب النزول رأسًا على عقب مقابل ما تعامَل به المفسرون[5]

بل إن الجابري له رأيٌ آخر يخالف حماسته الجامحة لأسباب النزول؛ حيث ذكَر شروطًا زائدةً على قَبول أسباب النزول المعروفة في كتب علوم القرآن[6]

---

(١) إشكالية تاريخية النص الديني، للعمري (ص٤١٤).

(٢) أصول الشريعة (ص٦٠).

(٣) الأسس الفكرية لليسار الإسلامي (ص١١ ـ ١٢).

(٤) **بسام الجمل**: باحث تونسي حداثي، من مؤلفاته: كتاب «أسباب النزول»، و«الإسلام السُّنِّي».

(٥) انظر: كتاب أسباب النزول علمًا من علوم القرآن، د. بسام الجمل (ص٤٤٤ ـ ٤٤٥)، وهي رسالة دكتوراه، ولا يُستغرب من النتيجة التي وصلت إليها الرسالة إذا عرفنا أن المشرف عليه والمقدِّم لكتابه هو الدكتور عبد المجيد الشَّرَفي.

(٦) انظر: فهم القرآن الحكيم (٣/ ٣٧١ ـ ٣٧٢). وللاستزادة في الاطلاع على آراء الحداثيين في أسباب النزول انظر: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، د. محمود البعداني (١/ ٣٨١ ـ ٤٧٠).

ثانيًا: مدخل (الناسخ والمنسوخ):

يعرِّف العلماء النسخ بأنه: «رفعُ الحكم الثابت بخطاب متقدِّم؛ بخطاب مُتَراخٍ عنه»[١].

وقد عظَّم العلماء شأنَ العلم به لخوضِ مجال الاجتهاد والتفسير، حتى عدَّه أكثرهم شرطًا من شروط الاجتهاد، وأَفرَده بالذِّكر، قال الشاطبي: «عامة أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسُّنَّة الناسخ والمنسوخ، على الجملة، وحذروا من الجهل والخطأ فيه»[٢]، وقال الزركشي: «لا يجوز لأحد أن يفسِّر كتاب الله إلا بعد أن يَعرِف منه الناسخ والمنسوخ»[٣].

ولا يكاد أحدٌ ممن يتكلم في أصول الفقه أو علوم القرآن أو مختلف الحديث إلا أفرد له الكلامَ؛ لأهميته، والكلام هنا حول النسخ في القرآن دون السُّنَّة؛ لعدة اعتبارات؛ منها اختصاص الخطابات الفكرية والمقاصدية للكلام حول القرآن في قضية النسخ، ولعدم اعتبار كثير من المفكرين الحداثيين وبعض العصرانيين للسُّنَّة عمومًا، والآحاد منها على وجه الخصوص؛ ولذلك فالنسخ في السُّنَّة لا يَعنيهم كثيرًا مثلما يَعنيهم في القرآن.

وقد اختلفت الوجهة الفكرية في الخطاب المقاصدي نحو النسخ؛ فمنهم مَن يؤيده ويجعله مدخلًا لحرية التصرف بالآيات المحكمة؛ لإمكانية إجراء عملية النسخ لها الآن، مثلما حصل في زمن النبوة، وتفعيل دور المقاصد لاختيار المناسب من الآيات التي تُنسخ أو تحكم في مكانها، وهذا منهج طائفة كبيرة من الاتجاه الحداثي.

ومنهم مَن حمل حملة شعواءَ على مَن يُثبت النسخ، وحاول إثبات بطلان وقوعه، وتأويل ما ورد بشأن إثباته من آيات القرآن، وبيَّن إحكام جميع آيات

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٨٦)، روضة الناظر (١/ ٢١٩)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٥٦)، مناهل العرفان (٢/ ١٧٦).

(٢) الموافقات (٥/ ٦٢).

(٣) البرهان (٢/ ٢٩٠).

القرآن، وأعمَل المقاصد للأخذ بما يناسب المقام من آيات، وهذه طريقة كثير من أنصار الاتجاه التجديدي، وطائفةٍ يسيرة من الحداثيين.

فعجبًا من طريقتين متضادتين في المنهج، تصلان إلى نتيجة واحدة؛ وهي استعمال مبحث النسخ (نفيًا أو إثباتًا) لتفعيل المقاصد في اختيار الحكم المناسب للعصر!

أما مَن يُثبته ـ وهو الاتجاه الحداثي في غالبه ـ فبحكم مرجعية غالبيته الماركسية؛ فإن عددًا من الكتابات المتناولة للنسخ تحاول تكريس التفسير الماركسي للمادة والفكر؛ إذ الفكر انعكاس للمادة، والنص انعكاس للواقع الذي يستنزل النص ـ وقد مرَّ بنا في أسباب النزول الكلام حوله ـ كما يرى د. حسن حنفي أن القرآن نزل «بناء على نداء الواقع، واكتمل بناء على تطوره، **وأُعيدت صياغته طبقًا لقدرته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ**، هي عملية جدلية بين الفكر والواقع»(١)، فهو يرى أن الناسخ والمنسوخ عبارة عن إعادة صياغة لتلبية نداء الواقع وانعكاسه.

ويأتي د. نصر حامد أبو زيد، ويؤكد أن: «قضية **الناسخ والمنسوخ** تضع الخطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع؛ ومن ثَمَّ بيْن الإسلام وحركة المجتمع»(٢)، وتمَّت المبالغة في توظيف مبحث النسخ، حتى اقترح أحدهم بعدما اطلع على أحد أنواع النسخ (نسخ التلاوة ونسخ الحكم) أن نقوم بعملية النسخ بأنفسنا للآيات التي لا تُماشي العصر، مع المحافظة على رسمها باعتبار قداستها وبلاغتها ودلالتها على هُويتنا، ثم ضرَب أمثلة على أحكام تعدُّد الزوجات والقوامة، وعدم مساواة الذكر والأنثى، والحدود والقصاص؛ مما يحتاج للنسخ في نظره(٣)

فالاتجاه الحداثي من خلال مدخل النسخ يقترح الإصلاحات على

---

(١) من العقيد إلى الثورة (٢/ ٥٠٤).

(٢) مفهوم النص (ص١٣٠)، وانظر ما بعده من الصفحات التي أفردت لموضوع النَّسْخ.

(٣) انظر: الضاوي خوالدية، الناسخ والمنسوخ، تاريخية القرآن/ الإسلام، مجلة دراسات عربية، عدد (٥ ـ ٦)، مارس ١٩٩٦م (ص٤٧ ـ ٧٥)، نقلًا عن: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان.

الشرع؛ ليتَّسِق مع المقاصد الحداثية المتمثلة في القيم الحديثة، ثم يَعرِضها على أنها الدين، والنَّسخ في آية المواريث مثلًا عبارة عن شاهد علمي على أن الأحكام الشرعية ما هي إلا أحكام ظرفية لا تَعُمُّ ولا تستمر[١].

على أن طائفة من الحداثيين أنكروا النسخ، أو شكَّكوا فيه وجعلوه مدخلًا للتشكيك في ثبوتية القرآن، مثل د. محمد عابد الجابري[٢]، ود. محمد شحرور[٣] وغيرهما[٤].

أما الاتجاه التجديدي فقد كانت السِّمةُ العامة له إنكارَ النسخ؛ إما إنكار وقوعه كاملًا، وهذا هو الأغلب، أو إنكار مبالغة بعض أهل العلم في إثبات وقوعه في عشرات الآيات، وإن كنا نُوافِق على إنكار المبالغة في وقوعه بهذا العدد.

فمن أنصار نفي النسخ الشيخ محمد الغزالي الذي استبعَد دلالة آيتَي النسخ عليه، اللتين يُثبِت من خلالهما العلماءُ مشروعيتَه، وهما قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [النحل: ١٠١]، ففي الآية الأولى يرى أن القول بالنسخ «يقطع أواصر الآية بما قبلها وما بعدها؛ بل بجوِّ السورة»[٥]، وفي الآية الثانية يَنفي دلالتها على النسخ لكون «سورة النحل مكية، وليس فيما نزل قبلها من الوحي الإلٰهي حكمٌ نُسِخَ بأشقّ منه أو بأوهن»[٦].

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان (ص٥١٥).

(٢) انظر: كتابه فهم القرآن الحكيم (٣/ ٩٤).

(٣) انظر: الكتاب والقرآن، له (ص٤٧٦).

(٤) للاستزادة حول النافين للنَّسْخ من الاتجاهات العقلانية. انظر: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، للدكتور محمود البعداني (٢/ ٦٠١ ـ ٦٨٩).

(٥) نظرات في القرآن، محمد الغزالي (ص٢٠٤).

(٦) المصدر السابق (ص٢٠٢).

وعلى رأيه سار محمد محمود ندا[1]، الذي نفَى معنى الآية الأخيرة؛ لعدم وجود يهود في مكة يطعنون بالتبديل في الآيات، على حد قوله[2] وقد ختم ندا كتابه بقوله: «إن دعوى النسخ لشيء من آياته لا تقوم على أساس، وإنما على جُرُف هارٍ، ويجب أن يُنزَّهَ كلامُ الله تعالى عن مثل هذه الترهات»[3]

وتعليقًا على آيتي النسخ يقول د. جاسر عودة: «ليس هناك دليلٌ قطعي على أن نصوص القرآن تدل على النسخ، بمعنى إبطال آيات بعينها؛ نظرًا إلى الاختلاف في دلالة النصوص الواردة في هذا المعنى»[4]

ود. جاسر تعقَّب بحث د. مصطفى زيد الكبير حول النسخ في القرآن، والذي خلُص إلى أن النسخ في القرآن لا يَصِحُّ إلا في ست آيات[5] بقوله: «وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث القيمة ـ وبحث الدكتور مصطفى زيد خاصة ـ قد حدَّت من دعاوى النسخ من دون برهان، إلا أنها من الناحية المنهجية ما زالت تتبنَّى منهجَ الاستدلال على النسخ نفسه بمجرد حلِّ التعارض الظاهري بين الآيات من دليل صريح»[6]، ثم قام بتعقب هذه الآيات الست التي أثبت د. مصطفى زيد النسخ فيها آية آية.

ثم يلخص د. جاسر خلاصةً مهمة تختصر كيفية توظيف مدخل النسخ (عن طريق النفي عند الاتجاه التجديدي) للدخول من المقاصد لعلاج دلالات بعض الأحكام الشرعية، فيقول: «الأحكام الشرعية لا بد من أن تُبنَى على فَهم **مقاصد النصوص** أكثر من فهم دلالات ألفاظها؛ فإننا إذا وقفنا على دلالات الألفاظ التي تتعارض في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص والنيات

---

(١) **محمَّد محمود ندا**: كاتب إسلامي، ولد سنة ١٩٣٥م، من مؤلَّفاته: «النَّسْخ في القرآن بين المؤيِّدين والمعارضين له»، و«انقضاء الدعوى التأديبية ـ دراسة مقارنة»، توفي ٢٠٠٧م.

(٢) انظر: النَّسْخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين، له (ص٤٢).

(٣) المصدر السابق (ص١٦٧).

(٤) نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة (ص٦٠).

(٥) انظر: النسخ في القرآن الكريم، مصطفى زيد (٢/ ٨٤٧).

(٦) نقد نظرية النسخ (ص٨٣).

والعوائد من دون معانيها السامية التي لا تَعرف زمانًا ولا مكانًا، ولا تدور مع شخص، ولا ترتبط بثقافة محددة؛ انتهى بنا هذا المنهج إلى ثنائيات تبسيطية ما أنزل الله بها من سلطان، ثنائيات كان من نتائجها هذه الألوف من حالات النسخ المتوهمة».

ثم يضيف النتيجة الثانية: «لذا كان لا بد من أن نطالب العقل الأصولي المجتهد أن يتجاوز نظرية النسخ سبيلًا إلى حل التعارضات اللفظية المتوهَّمة (إلا ما كان مِن نسخ بعض أحكام الإسلام لِما قبلها من الشرائع، وما كان مِن النسخ على سبيل التدرُّج في التطبيق). لا بد من أن ينطلق العقل المجتهد في آفاق **المقاصد** الرَّحْبة»[١].

وبنى على هذه المنهجية عددًا من المسائل؛ كنفي نسخ آية المواريث للوصية للأقربين؛ ورثوا أو لم يرثوا، وغيرها من المسائل.

ولا ينفي ما ذُكر عن الاتجاه التجديدي ـ من نفيه للنسخ ـ وجودَ مَن يوظِّف النسخ بحجة التيسير ورفع الحرج، فينكر الأخذ بآية الجروح مثل د. طه العلواني: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [المائدة: ٤٥] معتبِرًا أنها من الآصار والأغلال التي كانت على الأمم قبلنا، فنسِخت بشريعة الإسلام؛ لأنها توقِع الأمَّةَ في حرجٍ كبير[٢].

ثالثًا: ردُّ خبر الواحد إذا خالَف القياس أو خالف الأصول:

وهذه المسألة لها ارتباط بالمقاصد الشرعية، وباستعمالها مِن قِبَل الاتجاه الحداثي؛ بل حتى بعض أفراد الاتجاه التجديدي الإسلامي، وإن لم يكن لها وجودٌ كبير في كتاباتهم.

---

(١) نقد نظرية النسخ (ص١٢٥).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، لطه العلواني (ص٤٥ ـ ٤٧)، والاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٤٢٩).

بيان المسألة وبيان من قال بها من الأئمة:

يُقصَد بهذه المسألة أن حديث الواحد إذا خالف قياسًا أصوليًّا، أو خالَف أصلًا شرعيًّا؛ من كتاب أو سُنَّة متواترة، أو إجماع، أو قاعدة عامة، مثل قاعدة «الخراج بالضمان»؛ فلا يُعمل به، وهذه المسألة نُسِبت إلى الحنفية والمالكية؛ بل إلى الإمامين أبي حنيفة ومالك، رحمهما الله.

فأما الحنفية فالمعتمَد في المذهب عندهم هو تقديم القياس على خبر الواحد إذا لم يكن راويه فقيهًا[1]، على أن بعض الحنفية نفَى نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة؛ كالدبوسي الذي قال: «الأصل عند علمائنا الثلاثة ـ يعني: أبا حنيفة وصاحبيه ـ أن الخبر المروي عن النبي ﷺ مقدَّم على القياس الصحيح»[2]، ومثله علاء الدين البخاري: «ولم يُنقل هذا القول عن أصحابنا أيضًا؛ بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدَّم على القياس، ولم يُنقل التفضيل، ألا ترى أنهم عمِلوا بخبر أبي هريرة رضي الله عنه في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا، وإن كان مخالفًا للقياس؟! حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقُلْتُ بالقياس»[3].

وأما مسألة خبر الواحد إذا خالف الأصول؛ فالمعروف عن أبي حنيفة ـ ولم يُنقَل ما يخالفه عنه ـ هو تقديم الأصول على خبر الواحد غير الفقيه[4]، واستبعد صحة نسبته لأبي حنيفة أ. د. الضويحي على تفصيل ذكره فيما يقصد به (الأصول)[5].

وأما الإمام مالك فقد حُكي عنه روايتان في خبر الواحد إذا خالف

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٣٩)، شرح تنقيح الفصول (٣/ ١٢٧).

(٢) تأسيس النظر (ص٩٩)، وهذا اختيار أ. د. أحمد الضويحي في بحثه: الآراء المشكلة للأئمة الأربعة في المسائل الأصولية (ص٣٤)، في مجلة الشريعة والقانون، عدد (٣٣)، ربيع الآخر، من عام ١٤٢٨هـ.

(٣) كشف الأسرار (٢/ ٣٨٣).

(٤) انظر: تيسير التحرير (٣/ ٥٢)، تأسيس النظر (ص١٥٦)، مقاصد الشريعة الإسلامية، لليوبي (ص٤٧٩).

(٥) انظر بحثه: الآراء المشكلة للأئمة الأربعة في المسائل الأصولية (ص٤٠ ـ ٤١).

القياس؛ أحدهما: تقديم القياس على خبر الواحد، من ذلك ما ذكره القَرافي: «حكى القاضي عياض في التنبيهات، وابن رُشْد في المقدمات في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين»[1].

وقد بيَّن حجة ذلك القول قبل بقوله: «وهو ـ أي: القياس ـ مقدَّم على خبر الواحد عند مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمِّن للحكمة، فيُقدَّم على الخبر، وهو حجة في الدنيويات اتفاقًا»[2].

وقال الشِّنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أن ما يذكره بعض علماء الأصول من المالكية وغيرهم عن الإمام مالك؛ من أنه يُقدِّم القياس على أخبار الآحاد، خلافُ التحقيق. والتحقيق: أنه يقدِّم أخبار الآحاد على القياس، واستقراءُ مذهبه يدل على ذلك دلالةً واضحة؛ ولذلك أخذ بحديث المُصَرَّاة في دفع صاع التمر عِوَضَ اللبن. ومن أصرح الأدلة التي لا نزاع بعدها في ذلك أنه يقول: إن في ثلاثة أصابعَ من أصابع المرأة ثلاثين من الإبل، وفي أربعة أصابعَ من أصابعها عشرين من الإبل. ولا شيء أشدُّ مخالفةً للقياس من هذا»[3].

وقد قال أ. د. الضويحي: «مَن تتبَّع كتب علماء الأصول من المالكية وغيرهم أَدرك أن نسبة هذا الرأي إلى الإمام مالك محلُّ نظر»[4].

ويرى د. اليوبي أن هذا القول المحكي عن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنما استُنبِط مِن مسائلَ أفتى بها مالك، ولم يصرِّح بهذا القول، وهذه الاختيارات لها احتمالات كثيرة؛ كعدم صحة الحديث عنده، أو عدم بلوغه إياه، ونحو ذلك، ولا يَستلزم قولَه بتقديم القياس على خبر الواحد.

---

(١) شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٣٨٧).

(٢) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٣) أضواء البيان (٤/٢٢٩) في بحثه: الآراء المشكلة للأئمة الأربعة في المسائل الأصولية (ص٣٤)، في مجلة الشريعة والقانون.

(٤) بحث: الآراء المشكلة للأئمة الأربعة في المسائل الأصولية (ص٣٤)، في مجلة الشريعة والقانون (ص٥٠).

ثم ناقَش أبرز هذه المسائل، مثل كراهيته لصيام الست من شوال، وإنكاره لحديث إكفاء القُدور التي طُبِخت من الإبل والغنم قبل القسم، وناقشها مناقشة طويلة لا يتسع المقام لنقله، وبيَّن أنها اختيارات لا شأن لها بموضوع تقديم خبر القياس على خبر الواحد؛ بل لها احتمالات أخرى[1]

هذه المسألة استُخدِمت من الحداثيين على عواهنها، ونُسِبت بإطلاق للأئمة، فنصر أبو زيد يجازف بتعميم شديد في حق مدرسة أهل الرأي، فيقول: «وقد كان موقف أهل الرأي بصفة عامة عدمَ الاعتداد بأحاديث الآحاد، وتقديم الرأي بصفة عامة عليها، حتى مع افتراض أن دلالة القياس دلالةٌ ظنية احتمالية؛ وذلك لأن القياس يَعتمد عندهم على القرائن والأحكام الكلية، والتي أُطلق عليها فيما بعد اسمُ المقاصد الكلية للشريعة»[2]، وإن كان استعمال هذه المسألة محدودًا جدًّا لدى الخطاب المقاصدي.

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لليوبي (ص٤٨١ ـ ٤٨٥).

(٢) الإمام الشافعي، لنصر أبو زيد (ص١٤٠).

المبحث الثالث

الفكر الغربي الحديث

ينفرِد الاتجاه الحداثي بالاستفادة من الفكر الحديث الذي كان غربيَّ المنشأ بامتياز؛ فإنه لم يكن للحداثيين العرب دور واضحٌ في تطوير فكرٍ حديث يتميز بمنهجياته الخاصة يتناسب مع بيئتهم العربية، وإنما اقتصَر دورهم على استيراد الفكر الغربي الحديث.

وإن كان بعض الإسلاميين قد استعمَل بعض هذه المنهجيات الحديثة كما في التاريخية عند الترابي وغيره، فإن جمهرة المفكرين الإسلاميين على اختلاف أطيافهم لم يَستندوا على الفكر الغربي؛ وذلك لتبنِّي السواد الأعظم منهم للتراث بما يتناسب مع العصر الحديث.

المطلب الأول

تبنِّي المنهجيات الغربية الحديثة صراحةً في النظرة للتراث

إن تبنِّي الخطاب الحداثي للمناهج الغربية الحديثة في دراسة التراث، ومنها المقاصد، ليس استنتاجًا، وإنما هو تصريحُ قطاعٍ كبير منهم، فعلى سبيل المثال الشرفي في قوله: «سنحاول نُطبِّق على الإسلامِ نتائج البحث الحديث ومناهجه، ونحن وَاعُونَ بأنه يَشترك مع سائر الأديان»[(١)]

بل يحكي عن نفسه: «أحاول مع زملاءَ لي في كلية الآداب بتونس أن نطبِّق على الفكر الإسلامي المناهج التي يطبِّقها زملاؤنا في مختلف الاختصاصات الأخرى، وبذلك نَستفيد كل الاستفادة مما يتوصل إليه الفلاسفة والمؤرِّخون وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، والأنثروبولوجيا، وعلماء اللسانيات، وغيرهم»[(٢)]

ويبرِّر الجابري هذه الاستعانة في استعمال الفكر الحديث من خلال بيان عدم ضرورة الالتزام بالقواعد التي ضبَط المجتهدون من خلالها عمليةَ الاجتهاد، فالجابري يُلزِم هذه القواعد التراثية بالتطوُّر وَفق المعرفة المعاصرة، وإلا فإنه سيحكم عليها بأنها قيود، يقول: «ذلك أن القواعد والأصول التي وضعها المجتهدون لتنظيم الاجتهاد في عصورهم كانت وسيلة مفيدة، وربما ضرورية:

أولًا: لإنتاج المعرفة الفقهية (فقه الدين وفقه السياسة).

وثانيًا: لجعل هذه المعرفة مسيَّجة بضوابطَ تَقِي من الفوضى وتَكبح الهوى».

ثم يطرح سؤالًا حتى يَبني عليه جوابًا يؤَصِّل المنهجية التي سار عليها هو وغيره من الحداثيين المنشغلين بالتراث، فيقول:

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص١٣).

(٢) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص٥).

«هل يجب الأخذ بتلك القواعد والأصول على أنها ضروريةٌ دومًا ومفيدةٌ دومًا؟

إنَّ القواعد والأصول المنظِّمة للمعرفة هي كالقواعد المنهجية بصورة عامة، مجرد وسائل، وإذا لم تتطور الوسائل بتطور العلم والمعرفة، وإذا لم تَرْقَ إلى مستوى تطوُّر الموضوع التي هي وسيلة إليه، فإنها تصبح قيودًا تُجمِّد المعرفة عند حدٍّ معيَّن، فتُكرِّس التقليد وتَقتل رُوح الاجتهاد»[1]

وفي هذا يقول الترابي: «كما استعان المسلمون عهدًا ما بالمنطق الصوري[2] من أجل تفهُّم الشريعة وتوحيدها؛ قد يَستفيدون لعهدهم الحاضر بطرائق من مناهج علوم الاجتماع والطبيعة، ومقارنة التاريخ والحضارة البشرية؛ لفهم أتَمَّ لنواميس الحياة، يَكشف لهم من أسرار الشريعة وعِلَل أحكامها ما أخطأه بعض السلف، ويُكْسبهم حكمة في تطبيقها تحيط بمقاصدها»[3]

ويحاول نصر أبو زيد تسويغ العمل بالمنهجيات الغربية بعد اقتراحه لمشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة، فيقول: «المقترح لقراءتنا أن يُضيف إلى منهجيات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية.

لقد شغِلت القراءة السابقة بفحص الدلالة اللغوية أساسًا، ولذلك تَرَكَّز اهتمامها في الكشف عن آليات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليديين. وكان انشغالها منصبًّا أساسًا على الكليات المستنبَطة من الجزئيات، دون أن تَقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (ص١٠ ـ ١١).

(٢) **المنطق الصوري**: قسم من المنطق العام أو «منطق الحقيقة»، وموضوعه الشروط الصورية للمعرفة بالإجمال. والصورية: مذهب فلسفي يرمي إلى إنكار الناحية المادية وتأثيرها في المعرفة، ولا يعتد إلا بالصورة الذهنية. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١/ ٣٤٥)، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، محمد جواد مغنية (ص٢١٤).

(٣) تجديد الفكر الإسلامي، ضمن قضايا التجديد الإسلامي نحو منهج إسلامي، الترابي (ص٦٨).

المعرفية لنصوص الإسلام في كليتها»[1]

ويقول الشرفي: «ولا ضَيْرَ حينئذ من أن تُطبَّق على النص القرآني المناهجُ النقدية التاريخية التي توظِّف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتقارن بين ما جاء في المصحف وما كشَفت عنه الحفريات أو ورَد في نصوص دينية أخرى توحيدية وغير توحيدية، دون إهمال ما يمكن أن تفيده القراءات المختلفة للمصحف العثماني، الشائعة منها والشاذة، وما وصلنا من قراءات المصاحف غير الرسمية، من قبيل مصحف ابن مسعود ومصحف أُبَيٍّ»[2]

---

(١) الخِطاب والتأويل، نصر أبو زيد (ص٢٠٢).

(٢) معالم الحداثة، لبِنات في قراءة النصوص، عبد المجيد الشرفي (٢/ ٥٢).

المطلب الثاني

الإكثار من المنهجيات في البحث الواحد

تفنن عددٌ من المفكرين العرب في شحن كتبهم بعدد من المذاهب الفلسفية والمنهجيات النقدية بشكل لافت للانتباه، من هؤلاء على سبيل المثال كمال أبو ديب[1] في تحليله للشعر الجاهلي؛ حيث إنه صرَّح باستعمال خمسة منهجيات بحثية، وهي: التحليل البِنيوي[2] للأسطورة كما عند كلود ليفي ستروس، والتحليل التشكيلي للحكاية كما عند بروب، ومناهج التحليل المتأثرة بالدراسات اللسانية والسيميائية[3] كما عند البِنْيويين الفرنسيين،

---

(١) **كمال أبو ديب**: كاتب وناقد سوري، ولد سنة ١٩٤٢م، شغل منصب أستاذ كرسي العربية في جامعة لندن، من مؤلفاته: «جدلية الخفاء والتجلي»، و«الرؤى الْمُقنعة».

(٢) **البنيوية**: هي منهج فكري وأداة للتحليل، تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم. اهتمَّت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، وإن كانت قد اشتهرت في مجال علم اللغة والنقد الأدبي، وللبنية عندهم معنى خاص، وهو إطلاقها على الكل المؤلَّف من الظواهر المتضامنة، بحيث تكون كل ظاهرة منها تابعةً للظواهر الأخرى، ومتعلقة بها. فالبنيوية تعني أن هناك بنية ذهنية عميقة تتحكم في تصرفات الأفراد وسلوكهم دون أن يدروا، وهناك ثوابت تتحكم في الطبيعة البشرية من خلال هذه التركيبة النفسية أو البنية العميقة الموجودة لدى كل فرد منا. وقد أثَّر فلاسفة البنيوية الفرنسية كثيرًا على الثقافة الأمريكية؛ بل أصبحوا أكثر شهرةً هناك من فلاسفة أمريكا نفسها. المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٢١٨)، دليل الناقد الأدبي، للرويلي والبازعي (ص٦٧).

(٣) **السيميائية**: من المصطلحات التي استُخدمت في مجالات علمية متعددة منذ وقت مبكر؛ فقديمًا: هي اسم لما هو غيرُ حقيقي من السحر، وسيمياء لفظ عبراني معرب أصله (سيم به). وقيل: هي علمُ أسرار الحروف، ونقل وضعُه من الطلِّسْمات إليه في اصطلاحِ أهل التصرُّف من الصوفية. وحديثًا؛ قيل: هي العلم الذي يهتم بدراسة أنظمة العلامات: اللغات، وأنظمة والإشارات والتعليمات، وهذا التحديد يدخل اللغة تحت مفهوم السيميوطيقا. وهو الفهم الجديد لعلم السيمياء. أو: العلم الذي يدرس حياة العلامات من داخل الحياة الاجتماعية، وهي في حقيقتها: كشف واستكشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشر للواقعة، فهي تدريب للعين على التقاط الضمني والمتواري والمتمنِّع، لا مجرد الاكتفاء بتسمية المناطق أو التعبير عن مكنونات المتن.

انظر: مقدمة ابن خَلدون (١/ ٦٦٤ ـ ٦٧١)، أبجد العلوم، لصديق القَنُّوجي ص٣٩٢، كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (١/ ٩٩٩)، السيميائية؛ أصولها ومناهجها ومصطلحاتها، ورقة علمية، إعداد: سعدية موسى عمر البشير، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، كلية اللغات ـ قسم اللغة العربية، وانظر: كتاب: محمد فليح الجبوري، الاتجاه السيميائي، ومقال علم السيمياء في التراث =

والمنهج البِنْيوي المتأثر بالماركسية كما عند جولدمان، وتحليل التأليف الشفهي كما هي عند ملمان دي باري[١].

بل إن بعضهم عَدَّ ذلك منقبةً لهذا الناقد العربي الذي يَستعمل عدة مناهج في الصفحة الواحدة، حتى لو كانت هذه المناهج متنافرة؛ كما هو الحال عند أركون مثلًا الذي يقول عنه عليّ حرب: «يتابع من أجل هذه الغاية ـ أي: غاية استعمال المناهج النقدية الغربية ـ بدأب جميع ما يَصدر من كتب باللغات الأجنبية، ويواكب باستمرار كل ما يستجدُّ ويتحوَّل من الأجهزة المفهومية، عاملًا دومًا على أن يَستخلص لنا بصدد دراسة الفكر الإسلامي النتائج التي تترتب جراء الاطلاع على هذا العلم أو تطبيق ذاك المنهج أو استغلال ذلك المفهوم.

فهو لا يتوقف عن متابعة كل ما ينتج في علوم الإنسان؛ من أجل استثمار ذلك في قراءة التراث. ولهذا آثَر ألا يكتب بالعربية؛ إذ هو يخشى إن كتب بها أن يُعيقه ذلك عن مواكبة ما يطرأ ويستجد من أدوات فكرية وعلمية»[٢].

وتحوَّلت الممارسة العلمية عند بعضهم إلى مجرد النقل لتلك المناهج لمجرد وجودها هناك، حتى صار مجرد النقل مقصودًا لذاته؛ بل أضحى التجديد والإبداع الفكري مرهونًا بمتابعة حداثة الغرب، حتى كان هم أركون وشغله الشاغل هو أن يبيِّن لنا ما تقترحه الحداثة الفكرية من برامج للعمل، وما تقدِّمه من فروض للبحث، فهاجسه الأول «الجدة والتنوع إلى حد أن تآليفه تكاد تكون معرضًا للحداثة الفكرية على تعدُّد مجالاتها واختلاف مذاهبها ومناهجها»[٣].

= العربي، د. بلقاسم دقّة، دليل الناقد الأدبي (ص١٨٠)، للرويلي والبازعي.

(١) ومثل أبو ديب: الناقد السعودي عبد الله الغذامي في كتابه «الخطيئة والتكفير»، حيث خلط عددًا من المناهج المتداخلة، فقد كانت راية المناهج في الكتاب «للتفكيكية»، والتي سماها «التشريحية»، لكن دخل معها مناهج أخرى، منها النقد الأسطوري، والنقد البنيوي.

(٢) نقد النص، علي حرب (ص٨٥).

(٣) المصدر السابق (ص٨٥).

ومَن يقرأُ كُتُب أركون يَرَ أنها تكاد تتحول إلى فهرس ومعجم لجميع الأفكار والمناهج الغربية دون طائل في النتائج، وها هو محمد حمزة يحاول الاعتذار في كتابه «إسلام المجددين» عن تكرار أفكار أركون ومناهجه المستخدَمة مع عدم تنوُّع النتائج البحثية، فيقول: «ومما لا شك فيه، فإن الحرص على استنباط مفاهيم جديدة في اشتغاله على التراث الإسلامي، وعلى النص القرآني هو الذي يَغفر لأركون التكرار الذي يلاحظه القارئ المتابع بدقة لما يكتبه، مثلما يبرر محدودية نتائج محاولاته التطبيقية»[١][٢]

حتى سمَّى الناقد المغربي نجيب العوفي هذه الظاهرةَ بالمنهاجوية، فيقول: «المنهاجوية هي الآفة الأولى التي تدفع كثيرًا من قراءاتنا ومقارباتنا النقدية، خاصة تلك التي تنحو منحًى بِنْيويًّا ولسانيًّا وسيميائيًّا، وتحرص بالغ الحرص على لَفْت الأنظار إلى صنيعها وبديعها. ونحن نعلم أن أهم الأعمال التي يتحرك فيها المنهج من تحت السطور، فيما يشبه الجليد العائم، وليس تلك التي يصرخ فيها من فوق السطور، فيما يشبه الموج الصاخب»[٣]

هذا التنوع في استيراد المناهج قد أَوْرَث حالة الاضطراب والقَلَق والبلبلة، وهذا صرَّح به عدد من المفكرين العرب، مثل لويس عوض ويمنى العيد[٤]

وهذا الاضطراب هو نتيجة حتمية لاختلاط هذا الكمِّ الهائل لهذه المناهج المتنوعة؛ مما يَقضي على الصفة الرئيسة للمناهج العلمية، ألا وهي الثبات والاستقرار حتى يتمكن الباحث من استعمال أدواتها بين يدي معمله النقدي.

---

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص٩٠ ـ ٩١).

(٢) انظر للاستزادة في ذكر هذه الإشكالات للخطاب الحداثي: كتاب التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، لسلطان العميري (ص١١ ـ ١٨).

(٣) ظواهر نصية (ص١٠)، نقلًا عن استقبال الآخر، للبازعي (ص٢٠٤).

(٤) انظر: مجلة أدب ونقد، القاهرة، مايو ١٩٩٠م (ص٦٨)، نقلًا عن استقبال الآخر، للبازعي (ص١٢)، في معرفة النص، يمنى العيد (ص١٢٠).

المطلب الثالث

عزو وتشبيه نظريات وعبارات السلف بالأفكار والمنهجيات الحديثة

هذا التبنِّي للفكر الغربي أدَّى ببعض المفكرين العرب إلى القيام بعملية تشبيه وعزو لعدد من الأفكار العربية الأصيلة؛ الضاربة في البعد التاريخي الذي سبَق نهضة الفكر الغربي بقرون، من هذا قول باروت: «فما يدهش لدى الشاطبي أنه يقول أحيانًا بعبارات مختلفة ما تقوله نظرية المنفعة الحديثة في العصر الليبرالي.

إن ما تسمِّيه هذه النظرية بالخير العام هو ما يقوله الشاطبي بعبارة أخرى هي عبارة المقاصد. ومصلحة الفرد المؤطرة بالمقاصد ليست سوى عبارة أخرى عن تأطير المصلحة الفردية بالخير العام»[(١)]

وعندما تكلَّم عما ذكره الشاطبي وغيره من تحوُّل الأعمال كلِّها إلى عبادات عندما يُحتسَب فيها النيةُ الصالحة، قال: «وكأن الشاطبي يَقترب من المفهوم البُروتستانتي، ولا سيما في الصيغة الكالفينية للعمل كعبادة، والذي حدَّد من خلاله ماكس فيبر في كتابه الشهير «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية» حصةَ البروتستانتية في تكوين الرأسمالية»[(٢)(٣)]

---

(١) الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، محمد جمال باروت (ص١١٣).

(٢) المرجع السابق (ص١١٤).

(٣) انظر: التأويل الحداثي للتراث، للسكران (ص١٣٣ ـ ١٤٩)، فقد أتى بأمثلة كثيرة على إرجاع المستشرقين الكثير من التراث إلى موروثات اليونان والإغريق والفرس والهنود.

المطلب الرابع

أبرز المناهج الغربية المستعمَلة
من قِبَل الخطابات المقاصدية

لعل مِن المناسب أن نذكر أبرز المناهج التي استعملها الخطاب العربي في تناوله للمقاصد، وهي عبارة عن أربع حُزَمٍ كبرى من المناهج: (المنهج اللغوي، المنهج الأنثروبولوجي، المنهج التاريخي، المنهج الإبستمولوجي).

أولًا: المنهج اللُّغوي:

وهو الذي يعتمد السِّمات البيانية والنحْوية مدخلًا لفهم النص وقراءته بهدف الوصول إلى مقصد صاحبه.

ولئن ذهب الحداثيون إلى ضرورة اعتماد اللغة مدخلًا لفهم النصوص، فإن بعضهم[1] اعتبرها مدخلًا وحيدًا للكشف عن المعنى بمعزل عن سياقها القرآني، وأدَّى به ذلك إلى عدم التفريق بين اللفظ الذي أعطاه الشرع معنًى محددًا، وبين الذي بقي على أصله، فيمكن أن يعرف معناه من معاجم اللغة، كما أدَّى إلى إهمال السياق الذي يرد فيه اللفظ.

وذهَب البعض الآخر منهم إلى تجاوز الدلالة اللغوية والاستعانة بالسياق، ولكن أي سياق؟ ليس السياق السردي للكلام؛ حيث إنَّ العقلاء كلَّهم يُقِرُّون بفهم عبارات المتكلم من خلال سياق كلامه، ولكنَّ السياق المقصود إنما هو السياق التاريخي؛ لأن الكلام مهما كانت طبيعته إنما يُفهم بوضعه في الإطار التاريخي الذي فيه. غير أن ذلك دفَعهم إلى اعتبار دَلالات النصوص ـ خاصة في مجال الأحكام والتشريع ـ مجردَ شاهد تاريخي أسقطه تطوُّر الواقع الاجتماعي[2].

---

(١) كما هو الحال عند محمد شحرور في كتابه: الكتب والقرآن، قراءة معاصرة.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، أبو زيد (ص٢١٠).

كما ذهب آخرون إلى اعتبار اللغة مجردَ مدخل شكلي للولوج إلى عالم النص؛ أي: أن النص ليس إلا منطلَقًا ليعبِّر للقارئ عما يريده قائله، وهي ما يُعْرَف بالتأويلية التي حمل لواءها رولان بارت[1] وبول ريكور[2]، حتى صار القارئ عندهم لا يُدرِك ذاتَه إلا مِن خلال تِيهِه[3] وقد دفع ذلك الطالبيَّ إلى القول: «كلٌّ منا يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها»[4]؛ لأن «النصَّ مقدَّس، والتأويلَ حرٌّ»[5]

ولئن ركَّز الحداثيون على هذا المدخل، فإنهم لم يكونوا أول مَن اهتدى إليه؛ حيث عكَف المتقدمون على هذا المسلك؛ لأن «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع»[6] كما يقول الشاطبي، ولكن كان دخولهم هذا المدخل بضوابطه وقيوده؛ بخلاف ما يمارسه الحداثيون[7]

ثانيًا: المنهج الأَنْثُروبولوجي:

تعود تسمية هذا المنهج إلى لفظة أنثروبولوجيا Anthropologu، وهي مشتقة من الأصل اليوناني المكوَّن من مقطعين: أنثروبوس Antheopos، ومعناه «الإنسان»، ولوجوس Locos، ومعناه «علم»، وبذلك يكون معنى

(١) **رولان بارت**: فيلسوف فرنسي، وُلِدَ سنة ١٩١٥م، اشتهر بدراساته البنيوية والسيميائية، وترك أثرًا واسعًا على الدراسات النقدية الأدبية. من مؤلفاته: «الكتابة عند درجة الصفر»، و«أساطير»، و«مقالات نقدية»، توفي سنة ١٩٨٠م. تنظر ترجمته: رولان بارت: سيرة ذاتيَّة لتيفبن ساموبو ـ دار «سوي».

(٢) **بول ريكور**: فيلسوف فرنسي، وُلد سنة ١٩١٣م، من مؤلفاته: «التناهي والعقاب»، و«فرويد والفلسفة»، توفي سنة ٢٠٠٥م. تنظر ترجمته: «الذات المتعدِّدة لدى بول ريكور»، للباحث التُّونسي مصطفى بن تمسك.

(٣) انظر: النقد والحقيقة، رولان بارت (ص١٠٣). من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، بول ريكور (ص٩٠).

(٤) عيال الله (ص٧٣).

(٥) المصدر السابق (ص١٣٧).

(٦) الموافقات (٤/ ٣٢٤).

(٧) انظر: بحث قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة، د. بشير المكي عبد اللاوي (ص٤٠١)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء.

الأنثروبولوجيا: العِلمَ الذي يَدرُس الإنسان[1]

وقد استعمل بعض الحداثيين هذا المنهج في دراستهم للنصوص الشرعية في إطار التعرف على مقاصد الشرع. بل استبعَد بعضهم كل المناهج الأخرى مختارًا المنهج الأنثروبولوجي على ما سواه[2]

وكان من أبرز مبررات استعمال هذا المنهج ـ عند من استعمله ـ دعوى عجز المنهج الإسلامي التقليدي، وعدم كفاءة المنهج الاستشراقي من جهة أخرى، فكان البديل المنهج الأنثروبولوجي.

وما دام القرآن نصًا لغويًا فقد رأى الحداثيون أن في ذلك مبرِّرًا لتوظيف هذا المنهج، والقول بأولويته على حدِّ قول محمد أركون[3]

وركَّز البعض الآخر على مبدأ التدرج في التشريع الذي يتأسس على قاعدة النسخ وأسباب النزول؛ ليحدِّدوا اتجاه التطور في التشريع، وهذا هو المقصود **بالمغزى** عند نصر أبو زيد، **والسهم الموجَّه** عند محمد الطالبي[4]، ودعَوْا إلى الأخذ بالتوجه العام للنصوص دون التمسك بالجزئيات؛ لأنها في نظرهم ظرفية ومعبرة عن اللحظة التي ظهرت فيها، ولذلك يتم تجاوزها؛ حرصًا على تحقيق المغزى.

ويُعَدُّ النسخ وأسباب النزول مدخلًا مناسبًا عند الحداثيين؛ لأن النسخ وأسباب النزول يتعاملان مع واقع متغيِّر بثقافته، وبناء على هذا فإنهم يرون أن من الممكن استمرار تفعيله بما أنه قد كان فاعلًا وقت نزول التشريع. وما دام النسخ قد حصل حوله الخلاف بين أهل العلم فإن المسألة خاضعة للاجتهاد، وليس للتوقيف من الشارع، ولذلك ليس هناك ما يمنع استمرارها؛ عملًا بمبدأ التدرج من جهة، ومراعاةً لأحوال العصر من جهة أخرى. وهذا من أخطر

---

(١) انظر: قصة الأنثروبولوجيا، حسب فهيم (ص١٨)، مدخل إلى علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، عيسى الشماس (ص١٤).

(٢) انظر: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، المنصف بن عبد الجليل (ص٤٢).

(٣) انظر: الفكر الأصولي، محمد أركون (ص٣٩).

(٤) انظر: عيال الله (ص٢٠٩).

الآراء التي تتداولها كتُبُ الحداثيين[1].

وفي هذا السياق يرى أركون أن الأنثروبولوجيا المعاصرة تُتيح لنا أن نتحدث عن وجود معرفة ذات نَمَط أسطوري، فالفكر الإسلامي لا يزال ـ في نظره ـ بعيدًا عن مفهوم الأسطورة بحسب المعنى الأنثروبولوجي الحديث، فهو يفهمها بمعناها القديم المكرَّس في اللغة العربية؛ معنى الخرافات والأباطيل. ومما يجب الانتباه إليه هنا هو أن البُعد الأسطوري أو الخيالي أو المجازي هو أحد الأبعاد الأساسية التي يتكوَّن منها الشخص البشري والثقافة البشرية على العموم.

إذ إن الدراسة الأنثروبولوجية للنصوص المقدَّسة تفتح آفاقًا جديدة لرؤيتنا المعرفية عن علاقة الإنسان بالله مثلًا... أنها تُحضِر في الذاكرة خطاباتِ الوعي الاجتماعي التقليدي القديم، وكيف تكوَّن.

إن المعرفة الأنثروبولوجية والسوسيولوجية[2] تُمِدُّنا بتصور جديد عن هذه العَلاقة بحسَب قوله[3].

ثالثًا: المنهج التاريخي:

سبق الكلام على أنَّ التاريخية هي أحد الأسس التي قام عليها الخطاب الحداثي؛ حيث إن المنهج التاريخي يساعد على إرجاع المقروء أو الحدَث إلى اللحظة التي ظهَر فيها، وذلك بغرض ربطه بها من أجل فهمه ومعرفة الأسباب التي أدَّت إلى صدوره[4].

---

(١) انظر: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، المنصف بن عبد الجليل (ص٤٢)، إشكالية تاريخية النص الديني، للعمري (ص٢٨٢ ـ ٢٩٦).

(٢) **السوسيولوجية**: العلم الذي يدرس المجتمعات والقوانين التي تحكم تطوره وتغيُّره. ترجع أصول علم الاجتماع لعصور قديمة ففي اليونان حاول ديمقريطس وأرسطو وأفلاطون ولوكريتيوس تفسير أسباب التغيرات الاجتماعية، والقوى التي تحرِّك حياة الناس وأصل الدولة والقانون والسياسة. وهو المسمى بعلم الاجتماع. انظر: سوسيولوجيا الثقافة؛ المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، للدكتور عبد الغني عماد.

(٣) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني، للعمري (ص٢٨٧ ـ ٢٨٨).

(٤) انظر: مفهوم النص، أبو زيد (ص٢٦)، التراث والتجديد، حنفي (ص٨٤).

وهذا أمر بَدَهي جرَتْ عليه عقول الناس منذ القديم، ألا وهو مراعاة تغيُّر الظرف الزماني والمكاني، وتبدُّل حال الناس، وتطوُّر الحضارة. ومنه أدرك العلماء أن معرفة سبب النزول تُعِين على فهم الآية. ولكن إذا كان الوعي التاريخي ضروريًّا لفهم النصوص وإدراك حقيقة الوقائع، فكيف فهِمه الحداثيون؟ وكيف طبَّقوه؟

إن إعمال المنهج التاريخي عند الحداثيين يجعل النص الشرعي مُنتَجًا ثقافيًّا، «والمقصود بذلك أنه تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا»[1]؛ مما ينفي الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق له، ويؤول إلى نفي إلٰهية النص القرآني؛ لأن القول بإلٰهية النصوص ـ حسب رأيهم ـ يعني أن البشر لا يستطيعون فهمها[2]

وبناءً على هذا ينبغي قراءة النصوص الشرعية قراءةً ناسُوتية بإخضاعها لتصورات البشر ومناهجهم، ومنها المنهج التاريخي الذي يقتضي ـ حسَب فهمِهم ـ ظرفيةَ ما ورد فيها من مَعانٍ. ولهذا يؤيِّد مثلًا نصر حامد أبو زيد: الطاهر الحداد[3]، وقاسم أمين[4] في أن أحكام القرآن ـ وخاصَّة منها المتعلقةَ بالمرأة ـ ليست نهائية؛ لأنه إذا كانت النصوص تناسخت خلال عشرة أعوام في المدينة، فكيف تستسيغ العقول رفض مبدأ التاريخية؟![5]

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد (ص٢٤).

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد (ص٢٠٢).

(٣) **الطاهر الحداد**: كاتب تونسي وُلد سنة ١٣١٧هـ، كان من المنادين بتحرير المرأة، من مؤلفاته: «العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية»، و«امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، توفي سنة ١٣٥٣هـ. تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٣/ ٢٢٠).

(٤) **قاسم بن محمد أمين**: كاتب مصري كردي الأصل، وُلد سنة ١٢٧٩هـ، وهو كاتب اشتهر بمناصرته للمرأة ودفاعه عن حريتها، من مؤلفاته: «تحرير المرأة»، و«المرأة الجديدة»، توفي سنة ١٣٢٦هـ. تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٥/ ١٨٤).

(٥) انظر: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، خليل عبد الكريم (ص١٣ ـ ١٤)، النص السلطة الحقيقة (ص١٠)، نقد الخِطاب الديني، كلاهما لحامد أبو زيد (ص١٢٨)، ليطمئن قلبي، محمد الطالبي (ص٤٠)، المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة (ص٢٩١، ٢٩٢)، وعلى وجه الخصوص انظر: بحث د. بشير المكي عبد اللاوي، قراءة في الكتابات المقاصدية المعاصرة (ص٣٨٧ ـ ٣٨٩). مقاصد =

و«يقترح عبد المجيد الشرفي في قراءة النص الديني منهجًا تاريخيًّا مقارنيًّا. وفي منهجه التطبيقي هذا لا يُسنِد إلى النص الإسلامي أيَّ مَيزة تجعله يختص بتِقنيات تأويلية معينة»[1].

وقد تقدَّم قول الجابري أيضًا في هذا الشأن: «مراعاة أسباب النزول ـ بتعبير القدماء ـ هي تقريبًا ما يُعبِّر عنه نفسه اليوم بـالتاريخية؛ أي: فهم الشيء في ضوء ظروفه الزمانية والمكانية، وتجنُّب إسقاط الحاضر على الماضي، أو نقل الماضي إلى الحاضر بصورة اعتباطية تعسفية»[2].

ويرى عبد المجيد الشرفي استعمال المناهج النقدية التاريخية التي توظِّف المناهج الأخرى معها فيقول: «ولا ضَيْرَ حينئذ من أن تُطبَّق على النص القرآني المناهج النقدية التاريخية التي توظِّف اللسانيات والأسلوبية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإناسة، وتقارن بين ما جاء في المصحف وما كشفت عنه الحفريات أو ما ورد في نصوص دينية أخرى توحيدية وغير توحيدية»[3].

ويرى بسام الجمل أن أبرز الأسس العملية التي بَنَتِ المنظومةَ الفقهيةَ عند الفقهاء صِلَتُها بالواقع التاريخي الذي بُنِيت وتَشكَّلت فيه، ثم انغلقتْ، فهو يرى أن مِن مهامِّ الفقه شَرْعَنةَ هذا الواقع بكل أبعاده، والعملَ على تنظيمه[4].

وأبعدُ من ذلك؛ ما يراه محمد النويهي من أن كل التشريعات ليست الآن مُلْزِمة لنا في كل الأحوال، حتى ما كان منها في زمان الرسول ﷺ من بابَي الفرض والتحريم لم يَعُدِ الآن بالضرورة كذلك؛ بل لنا الحق في أن ننقله إلى بابَي النَّدْب والكراهة، إن لم ننقله إلى باب المباح، وهو التخيير المطلق، لنا الآن هذا الحقُّ إذا اقتنعنا بأن تغير الأحوال يستلزم تطبيقه، وما دمنا نلتزم

= الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء.

(١) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص٧٠).

(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان، الدكتور محمد عابد الجابري، أصدرته منظمة اليونسكو عام ١٩٩٦م (ص٢٠).

(٣) لَبِنات (٢/ ٥٢).

(٤) انظر: الإسلام السُّنِّي، لبسام الجمل (ص١١٣).

بالغايات الأخلاقية العليا التي نَصَبَها القرآن[1]

رابعًا: المنهج الإبستمولوجي:

هي دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها، وتَهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. وكلمة «إبستمولوجيا» مرادفة لنظرية المعرفة في اللغة الإنكليزية، ومعظم الفلاسفة الفرنسيين يُطلقونها على فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي[2].

ومِن أشهر مَن تناوله عند الحداثيين العرب الجابري؛ فقد استعمله نظريًّا وبشَّر به في كتابه: «التراث والحداثة»، حيث اقترح منهجًا لقراءة النص التراثي من خلال ثلاث خطوات رئيسة:

١ ـ المعالجة البنيوية: من خلال دراسة النصوص كما هي دون النظر للفهوم السابقة، ويقصد بذلك فهم السلف.

٢ ـ التحليل التاريخي: وذلك بربط كل فكر بصاحبه، وهذا ما يُفسِّر تقسيم الجابري العقول العربية بشكل منفصل عن بعضها البعض (عرفاني، بياني، برهاني).

٣ ـ الطرح الأيديولوجي: من خلال الكشف عن وظيفة الأيديولوجية داخل الحقل المعرفي[3].

وأما من الناحية العملية فقد طبَّق الجابري المنهج الإبستمولوجي بشكل واضح من خلال مشروع لنقد العقل العربي، وخصوصًا كتابَيه (بِنية العقل العربي) و(تكوين العقل العربي)، وقد اتبع فيهما عدة آليات، وهي:

١ ـ آليَّة القطيعة المعرفية: وهي من أهمِّ آليات الإبستمولوجيا الحديثة،

---

(١) انظر: نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي (ص١٤٧ ـ ١٤٨) و(١٥٠ ـ ١٥١)، وانظر: إشكالية تاريخية النص، مرزوق العمري (ص٢٩٧).

(٢) انظر: مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، محمد جواد مغنية (ص١٨٩)، المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (ص١).

(٣) انظر: التراث والتجديد، له (ص٣٢).

وهذا واضح عند الجابري في ادعائه قطيعة الشاطبي بمن سبقه، وخصوصًا الشافعي[(١)]

٢ ـ آلية التأزيم: وهي آلية تفرض وجودَ أزمة على مستوى معيَّن في حقل معرفي معين، لمعالجة تلك الأزمة ببيان طبيعتها، والكشف عن جوانبها، ثم إعطاء البديل، وهذا فعله الجابري ببيان أزمة أصول الفقه، والبديل عنده هو المقاصد[(٢)]

٣ ـ آلية التقسيم: وهذه واضحة في تقسيمه للعقول العربية بشكل منفصل عن بعضها البعض (عِرفاني، بَياني، بُرهاني)[(٣)]

٤ ـ آلية التقابل: بحيث يَحكُم على شيء ويقارنه بغيره، وهذا قام به في نقده للتراث ومقارنته بغيره[(٤)]

٥ ـ آلية المماثلة: وهي تشبيه شيء بشيء، ومحاولة بيان أوجُهِ المماثلة بين هاتين البِنْيَتَينِ، كما فعل الجابري بربطه بين الشاطبي المقاصدي وابن حزم الظاهري، مرورًا بابن رشد الفيلسوف، وجعلِهم جميعًا في العقل البرهاني[(٥)]

---

(١) انظر: إشكالية تاريخية النص، مرزوق العمري (ص٢٧٦).

(٢) المرجع السابق (ص٢٧٨).

(٣) انظر: تجديد المنهج، لطه عبد الرحمٰن (ص٤٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٤٥).

(٥) انظر المرجع السابق (ص٥٦).

الفصل الثاني

تطبيقات الخطاب المقاصدي
في الفكر العربي المعاصر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على المفاهيم الشرعية، ومناهج الاستدلال.

المبحث الثاني: تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على العقائد.

المبحث الثالث: تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على الأحكام الشرعية العملية.

تمهيد

في هذا الفصل سأذكر تطبيقات الخطاب المقاصدي التفصيلية لمسائل عدة، والتي مثَّلت الجانب العملي عند الخطاب المقاصدي، وتبيَّن من خلالها أوجه نظريته وخطابه، مع عدم إغفال اختلاف اتجاهاته الحداثية أو التجديدية في تلك التطبيقات.

وقد قصرتُ الحديث في هذا الفصل على التطبيقات التي قام دليلُها على المقاصد عند منظِّريها، سواءً صرَّحوا في هذه النصوص والتطبيقات بأنهم بَنَوْها على المقاصد، أو كان إيرادهم لهذه التطبيقات في سياق الاستدلال بالمقاصد والحديث عنها.

واستبعدتُ بقية المسائل التي أُسِّست على أدلة أخرى غير المقاصد، ولو كان لهذه المسائل نوع ارتباط ببعض مقاصد الشريعة؛ لأن هذا سيطول جدًّا؛ بل سيخرج الحديث عن تركيز البحث؛ من استجلاء ملامح هذا الخطاب المقاصدي، إلى الكلام على كافة التطبيقات التي طبَّقتها هذه الاتجاهات، مما خالفت المنهجية العلمية المعهودة في الخطاب الشرعي.

مع التأكيد على عدم ادعاء الحصر والاستيعاب لكل التطبيقات في هذا المجال.

وقد قسمت هذه التطبيقات إلى ثلاثة مباحث؛ بُغيةَ التصنيف والفرز الذي يسهِّل تحليلَ هذا الخطاب ونقْدَه.

المبحث الأول

تطبيقات الخطاب المقاصدي
في الفكر العربي المعاصر على المفاهيم الشرعية
ومناهج الاستدلال

ويُقصَد بها تلك التطبيقات على المفاهيم العامة للشريعة، وطرق الاستدلال ومناهجه، ومناهج النظر إلى المقاصد الشرعية وتقاسيمها من حيث الزيادةُ والاختزال والاستبدال، مما يُعَدُّ مختلفًا عن المعهود العلمي، وخارجًا عن الجادة المسلوكة في علم مقاصد الشريعة.

التطبيق الأول
ربط الحكم الشرعي بالمقاصد بدلًا عن العِلَل الأصولية

يقول الجابري ملخِّصًا منهج الفقهاء الذي لا يَرتضيه في ربط الأحكام بعِلَلها: «والفقهاء عمومًا يقرِّرون أن الحكم الشرعي يدور مع علته، وليس مع حكمته؛ بحجة أن الحكمة قد تكون خَفِيَّة غير ظاهرة، في حين أن العلة من شروطها أنها وَصْفٌ ظاهِرٌ منضبط، وقد تكون الحكمة أمرًا راجعًا إلى تقدير الناس، ومعلوم أن الناس يختلفون في تقدير المصالح. فالحكمة من إباحة الإفطار في رمضان للمسافر والمريض هي دفع المشقة عنه، كما قلنا، فلو جعلنا الحكم يدور مع المشقة وجودًا وعدمًا لوقعنا في اختلاف كبير حول تقدير حجم المشقة التي يجوز فيها الإفطار أو لا يجوز، وقد يؤدِّي بنا ذلك إلى إباحة الإفطار في مشاق أخرى غير تلك التي تحصل بالسفر والمرض،

مثل مشاق العمل في المصانع وغيرها. ومن أجل تلافي كل ذلك قالوا: إن الحكم يَدور مع علته، لا مع حكمته؛ لأن العلة كما قلنا هي ـ باصطلاحهم ـ وصف ظاهر منضبط ينبني عليه الحكم، ويربط به وجودًا وعدمًا، ويكون مناسبًا لحكمته؛ بمعنى أن بناء الحكم عليه مِن شأنه أن يُحَقِّقَها»[1]

ثم يُعقِّب على هذا المضمون بردّ عام: «القواعد الأصولية هذه ليست مما نصَّ عليه الشرع، لا الكتاب ولا السُّنَّة، إنها مِن وضع الأصوليين، إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية، ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان مِن شأنها أن تُحقِّق الحكمة من التشريع في زمن معيَّن بطريقة أفضل»[2]

ويضيف: «إن القواعد الأصولية التي يَنبني عليها الفقه الإسلامي لحد الآن ترجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الأول، وكثير منها يرجع إلى ما بعده، أما قبل عصر التدوين هذا فلم تكن هناك قواعد موسَّعة تؤطِّر التفكير الاجتهادي بمثل ما حدث بعدُ.

والفقهاء الذين وضعوا تلك القواعد قد صدروا في عملهم الاجتهادي ذاك عن النظام المعرفي السائد في عصرهم، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تَفرض نفسها في ذلك العصر. وبما أن عصرنا يختلف اختلافًا جِذريًّا عن عصر التدوين ذلك، سواءٌ على مستوى المناهج أو المصالح، فإنه من الضروري مراعاة هذا الاختلاف، والعمل على الاستجابة لما يطرحه ويفرضه»[3]

ثم يقرِّر ضرورة دوران الأحكام مع المصالح والمقاصد، وأنه أمرٌ لا مَناص منه: «أما دوران الأحكام مع المصالح فشيءٌ يَفرِض نفسه، ما دمنا نقرِّر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، وأعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدَر عنه الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب.

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦٥).

(٢) المرجع السابق (ص٦٥).

(٣) المرجع السابق (ص٦٦).

إذن؛ فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قَبول هذا المبدأ أو عدم قَبوله؛ بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم (الدوران)، والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية، كما تتحدد من منظور الخلقية الإسلامية.

إنه بدون هذا النوع من التجديد سيبقى كلُّ اجتهاد في إطار القواعد الأصولية القديمة اجتهادَ تقليد، وليس اجتهادَ تجديد، حتى ولو أتى بفتاوى جديدة، حتى ولو جاء بتخريجات من ذلك النوع المعروف عند الفقهاء القدامى بـ(الحِيَل الفقهية).

إن التطور الذي يَطبَع عصرنا لا تفيد فيه مثلُ تلك الحِيَل مهما كان شأنُها، إنه تطور في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وطنيًّا ودوليًّا، لن يستوعبه إلا فكرٌ يرتفع بالاجتهاد والتجديد إلى مستوى هذا التطور ذاته.

إن الاتجاه الإسلامي في الفكر العربي المعاصر مطالَبٌ بإعادة البناء في هذا الأفق، وعلى هذا الأساس، إذا هو أراد أن يتجاوز الشعارات العامة من قبيل (الإسلام هو الحل) إلى حلول عملية للمشاكل العملية التي تطرحها الحياة المعاصِرة، حلول إسلامية فعلًا، ولكن معاصِرة أيضًا»[1]

ويحاول الجابري أن يفرِّق بين الأحكام التعبدية (العبادات) وغير التعبدية (المعاملات) ليفتح المجال في الأخيرة لربطها بالمقاصد بدلًا من ربطها بالعلل؛ فقال: «ميَّز الفقهاء بين العبادات التي لا يجوز الاجتهاد فيها؛ لأنها لا تَقبل التبرير العقلي، مثل الإفطار عند غروب الشمس في رمضان مثلًا، فذلك أمر تعبُّدي، وبين المعاملات، وهي موضوع الاجتهاد؛ لأنها مرتبطة **بمقاصد الشرع وأسباب النزول، وما يعتبره الفقهاء عللًا لها**، أما مسألة ما إذا كان من الجائز **ربط الحِكَم بالمقاصد بدل العِلَل**، فإن كاتب هذه السطور يرى أنه لا شيء يوجب التقييد بصورة دائمة ومطلقة بالقاعدة في نتيجة اجتهاد لا غير.

---

(١) المرجع السابق (ص٦٦ ـ ٦٧).

وعِلَل الأحكام لا تُعطيها النصوصُ؛ بل يَستنبطها الفقيه بعقله معترِفًا أن استنباطه مبنيٌّ لا على اليقين والقطع؛ بل فقط الترجيح والظن، إنَّ الأقرب إلى الصواب في نظرنا هو الرجوع بالأحكام الشرعية الجزئية، عندما يتغيَّر وجهُ المصلحة فيها إلى كليات الشريعة، فنعتبر قيام التعارض بين الحكم الصادر في جزئية وبين المصلحة المستجدة نوعًا من المتشابه الذي لا بد من ردِّه إلى المحكم، إلى المبادئ والكليات»[1]

ويقول: «فإن تطبيق الشريعة يتطلب من المجتهد وضْعَ أصول يعتمدها في عملية التطبيق هذه، أصول وظيفتها تأسيس معقولية الأحكام التي يُصدِرها بشأن النوازل والمستجدات. وواضح أن المعقولية المطلوبة هنا ليست المعقولية المجرَّدَة وحدها ـ فهذا شأن القانون الوضعي البشري ـ بل لا بد أن تكون هذه المعقولية مبنية على تلك التي تؤسِّس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسُّنَّة. وبما أن هذه الأخيرة غير منصوص عليها، في الغالب، كما ذكرنا، فإنه لا مناص للمجتهد من العمل على بنائها، على تأصيلها، على وضع أصول ومقدمات ترجع إليها.

وهنا تفترق الطريقتان؛ الطريقة التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ، والطريقة التي تدعو إلى اعتبار المقاصد أساسًا ومنطلقًا.

الطريقة الأولى تتَّجِه إلى كل حُكم على حدة، تبحث له عن العلة المظنون أن الشارع اعتبرها في إصداره، ثم تعمل على طَرْدِها؛ أي: على تعميم ذلك الحكم على كل حالة توجد فيها تلك العلة. والمثال المشهور والبسيط في هذا المقام هو مثال تحريم الخمر.

هذه الطريقة بسيطة وإجرائية؛ أي: إنها مفيدة وسهلة التطبيق، ولكن فقط عندما يتعلق الأمر بجزئيات من نفس النوع، صدَر في واحدة منها حكمٌ. أما عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمي إلى نفس النوع، أو أمام مستجدات لا نتوفر على حكم في واحدة منها، فإن العملية تصبح معقَّدة، والتعليل يصير متكلَّفًا وضعيفًا.

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، الدكتور: محمد عابد الجابري (ص١٨).

أما **الطريقة الثانية** فتقترح الانطلاق من المقاصد؛ مقاصد الشرع، في عملية تأسيس معقولية الأحكام، وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة. ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس ـ ﴿ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران: ٩٧] ـ؛ فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسِّس معقولية الأحكام الشرعية، ومن ثَمَّ فهو أصل الأصول كلها. وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها؛ دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكنًا، ولدى كل حالة.

ويكفي لبيان محدودية الطريقة الأولى و(لا محدودية) الطريقة الثانية أن نذكر هنا أن صاحب الطريقة الأولى؛ إذْ يبحث عن علة الحكم يتَّجِه باهتمامه إلى استنباط ما يمكن أن يكون ـ في ظنه ـ هو العلة التي اعتبرها الشارع في الحكم.

أما صاحب الطريقة الثانية فهو ينطلق من مقدمة معقولة أصلًا، وهي أن هناك علةً أُولى تؤسِّس جميع الأحكام الشرعية، ويجب أن تؤسِّس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة.

هذا فضلًا عن أن هذه الطريقة تفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد؛ لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح، وبتطور الأوضاع واختلاف الوضعيات.

وهنا فارق آخر، وهو أن طريقة القياس والتعليل تَشُدُّ صاحبها إلى اللغة، وإلى اللفظ ـ نصِّ الحُكم ـ فتصبح اللغة مساهمةً في التشريع؛ ذلك لأن اكتشاف العلة مرهون ـ في كثير من الأحيان ـ بنوعٍ ما من العَلاقة التي يقيمها المجتهد بين اللفظ والمعنى، فإذا كان النص يحرِّم الخمر مثلًا فإن طريقة التعليل والقياس تَجُرُّ صاحبها إلى تحديد معنى الخمر في لغة العرب زمن النبي ﷺ، وإلى النظر في صيغة الأمر الصادر في شأنه، وهي ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]؛ هل هو أمر ملزِمٌ أم غير ملزِم؟ كما تتطلب من المجتهد أن يَفصل في مسألة يصعب عادة الفصل فيها، وهي: هل اللفظ يُراد به

الخصوص؛ أي: يُشْرَع لحالة خاصة بعينها لا يتعداها، أم أنه يراد به العموم؟ وقد يكون العكس. والفصل في هذه المسائل الصعبة يعتمد على الظن وليس على اليقين، ولذلك كان الفقه المبنيُّ على هذه الطريقة ظنيًّا كلُّه.

وللخروج من حالة الظن هذه، ومن أجل بناء الأحكام على القطع، فلا سبيل إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساسًا للتشريع؛ ذلك لأنه في هذه الحالة يتجه المجتهد بتفكيره لا إلى اللفظ (الحقيقة، المجاز، الاستعارة، الخصوص، العموم. .)؛ بل إلى (أسباب النزول)، وهذا باب عظيم واسع يُفسح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها، وتنويع التطبيق؛ باختلاف الأحوال وتغير الأوضاع أمرًا ميسورًا»[١]

وهذا الأمر لم يَستقِلَّ به الحداثيون، وإنما هو مما يطالِبُ به بعض رموز الاتجاه التجديدي الإسلامي؛ حيث ينتقد د. طه جابر العلواني اختصاص القياس بالعلة الأصولية المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة، فيقول: «ربطُ العلة نفسِها منصوصةً أو مستنبَطةً بالنص، وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة باعتبار الأخيرة وصفًا ـ غيرُ منضبط، الأَليَقُ به أن يُلحق بمجالات الفضائل، لا التعليل الفقهي المنتَج، وبذلك عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق. وبهذه الطريقة لم تَعُدْ قضية (التعليل) قادرةً على بلوغ المدى الأخير، بحيث تقود في نهاية الأمر إلى بَلْورة الفكر المقاصدي الكلي، بحيث يكون القياسُ بعضَ تجلياته أو واحدًا منها»[٢]

وانطلاقًا من الكلام حول شروط العلة، والتي في نظرهم أنها مقيِّدة لأُفُق الاستفادة من مقاصد الشريعة، فها هو د. جاسر عودة يقترح أن يكون المقصد متاحًا للحكم؛ فقد قال في مقدمة أحد أبحاثه: «يقترح هذا البحث إضافة لقاعدة دوران الأحكام الشرعية مع عللها لتصبح كالتالي:

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦٠ ـ ٦٢).

(٢) مقاصد الشريعة، مجموعة أبحاث وحوارات، بحث للدكتور طه جابر العلواني (ص٧٧)، حوارات أجراها عبد الجبار الرفاعي، وقد سبق بحث موضوع التعليل بالحكمة في مبحث ضوابط المقاصد وقواعدها.

تدور الأحكام الشرعية العلمية مع مقاصدها وجودًا وعدمًا؛ كما تدور مع عِلَلها وجودًا وعدمًا. وإناطة الحكم الشرعي بالمقصد منه، كما تقترح هذه القاعدة أن تسهم في مرونة الفقه وقدرته على استيعاب تغير الظروف والأعراف، كما تَحُدُّ من دعاوي النسخ لبعض النصوص المحكمة؛ لمجرد تعارُض ظواهرها وتناقض عللها»[1]

إلا أن د. جاسر عودة يَستدرك على ما قد يُفهم منه الاستبدال الكامل للعلل بالمقاصد، كما يرى ذلك د. العلواني، فيقول: «والتعليل بالمقاصد ليس مطروحًا هنا كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل وتوسيع لمفهومها.

فإن الشارع الحكيم قد أناط كثيرًا من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم ﷻ عدم ظهور المقاصد أحيانًا وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين، ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان وعقلانية منهجه التشريعي تلزمنا أن نوسِّع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد؛ إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شُرِعَ من أجلها الحكم»[2]

ثم يذكر خلاصة معيار دوران الأحكام مع العلل والمقاصد فيقول: «والخلاصة أن الأصل فيما أورده العلماء تحت أبواب العبادات التعبُّد، خاصة ما لا يُعقل معناه ولم يَتعلق بالعباد، والأصل فيما ورد تحت أبواب المعاملات الدوران مع العلل والمقاصد، إلا ما لا يُعقل معناه مما قَصُرتْ عنه أفهامُ المستنبِطين، أو عُقِل معناه ثم دلَّت النصوص على أنه ليس للعباد حقُّ إسقاطه والتنازل عنه. فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكمًا ما قد شُرِع من أجل مقصَد معيَّن، وليس المقصود منه التعبُّدَ المحض، فلا بد أن يُدير الحكم مع هذا المقصَد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم. وهذا التوسيع

---

(١) مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (ص٢٨٩).

(٢) المرجع السابق (ص٢٩٥).

لدائرة القياس عن طريق المقاصد يُتيح للفقه الإسلامي مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف»[1]

ثم يضيف د. جاسر عودة ما يُبرِّر دعوته لعدم الاقتصار على التعليل بالعلل الأصولية، فيقول: «قد تتغير الظروف والمعطيات المحيطة بالحكم تغيرًا كبيرًا يؤثِّر في الحكم نفسه، إلى حد أن يصبح أحيانًا إعمال العلة دون اعتبار المقصد مصدرًا للحرج وعائقًا عن استيعاب هذا التغير لصالح الإسلام والمسلمين»[2]

ومما يدخل في هذا السياق عند بعض روَّاد الاتجاه الحداثي:

أسبقية الرُّوح والضمير والمقاصد على الأحكام والنصوص:

فقد أشار د. العشماوي إلى خطورة إعمال الشريعة في ظل فوقية النص وعدم سبْقِ الرُّوح عليه، فإنه سيحصل برجماتيةٌ تطبيقيةٌ لهذا النص دون ما شرع له؛ يقول: «ما لم تَسبِقِ **الرُّوحُ النصَّ**، ويعلو الضمير على اللفظ والحرف، وتكون التقوى هي الأساس في الحكم والتطبيق، ما لم يحدث ذلك فإن إعمال الشريعة؛ يعني: استخدام الأحكام الشرعية لأهداف غير شرعية، وتوجيهَ الدين لأغراض ليست من الدين في شيء، ووضع أدواته في أيدٍ تخدم أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة، ولا تَقصد حقيقة إعلاء الحق»[3]

ويُشيد بالمجتمع الذي يراعي رُوح الشريعة فيُعمِلُ معناها على كل واقعة، وفي كل تطبيق، ومع أيِّ تصرف. ويرى أهمية عدم تجميد الدين في مجرد الشعائر «فإنه يتعين ألا تتوقف الشريعة **عند أحكام محددة**، فطبيعة المنهج تقدُّمٌ، وطبيعة الطريق تَواصُلٌ، وطبيعة السبيل استمرارٌ. .»[4]

ويرى أصلية الضمير والرُّوح وأساسيتَهما في الدين؛ «وإذا استقام

---

(١) المرجع السابق (ص٣٠٠)، وانظر للاستزادة في رأي د. جاسر أيضًا كتابه: الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي (ص٤٥ ـ ٨٩).

(٢) المرجع السابق (ص٣٠٠).

(٣) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص٢٢).

(٤) المرجع السابق (ص٨٥).

الضمير وقَوِيَت **الرُّوح** لم يقتصر الإنسان عن الامتناع عما هو محظور، لكنه يسعى إلى التفضُّل بفعله والتبرع بذاته»[1].

وأما نصر أبو زيد فبعدما طرح طريقة استنباط المقاصد من خلال استقراء الجزئيات، الذي أسماه بالمنهج الصاعد، طرَح بعد ذلك ما يسمِّيه بالمنهج الهابط، والذي يقصد به تنزيلَ العلماء للكليات على الجزئيات لإعادة فهم الجزئيات، وربما تعديلها في ضوء هذه الكليات المستنبطة منها[2] فالمقصود عنده مِن تنزيل هذه الكليات لفَهم الجزئيات هو ذلك الفَهم المتجدد والمفتوح والقابل «للإضافة مع تجديد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث، خاصة في مجال قراءة النصوص»[3]، وهذا هو عين قراءة النصوص قراءة مقاصدية، بحيث تكون الثانيةُ سابقةً وحاكمة على الأولى.

التطبيق الثاني
محاولة التجديد في المقاصد حصرًا وزيادة واستبدالًا

على شهرة التقسيم الخماسي للكليات، والتقسيم الثلاثي لمراتب المقاصد، فإن هذا التقسيم ـ ومنذ زمن بعيد ـ يتعرَّض للنقد والمطارحة، أما الانتقادات والاستدراكات القديمة فهي قليلة معدودة، منها إضافة القرافي[4] وابن السُّبْكي[5] لمقصَد حفظ العِرض، وإضافة العبادات الظاهرة والباطنة وحقوق المسلمين على بعضهم؛ كما عند ابن تيمية[6]، وتقسيم المصالح الشرعية إلى خمسة أقسام، وجعل الكليات الخمس قسمًا واحدًا من هذه

---

(١) المرجع السابق (ص٨٦).

(٢) انظر: الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد (ص٢٠١ ـ ٢٠٢).

(٣) المرجع السابق (ص٢٠٢).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول، للقرافي (ص٣٩١).

(٥) انظر: جمع الجوامع، لابن السبكي (ص٤١٨).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (٣٢/٢٣٣ ـ ٢٣٤)، وإن كان هناك منازعة في هذه الإضافة: هل هي إضافة حقيقة أم لا؟ وسيأتي الكلام حولها.

الخمسة؛ كابن فرحون[1]

وأما الخطاب المقاصدي المعاصر فإن المتابع لتطبيقاته يرى أن محاولة التجديد في المقاصد بالزيادة أو الاستبدال هو التطبيق الأبرز؛ وذلك لأنه قطب الرَّحى في كثير من التطبيقات الأخرى التي يُراد نقاشُها في الحقل المقاصدي، فكيف تُتناوَل قضيةٌ ما إلا بعد إثبات دخولها في مقصَد من المقاصد؟! مثل قضايا الحرية والعدل وغيرها مما سيأتي لها مزيدُ نقاش، وقد مَرَّ بنا أهميةُ العناية بإثبات المقاصد وخطورته، وكلام المعاصرين أنفسِهم في ذلك[2].

وسيناقش هذا وَفق محورين هما: مداخل الخطاب المقاصدي لطرح هذه التقسيمات الجديدة، وأبرز مسائل التجديد في المقاصد.

أولًا: مداخل الخطاب المقاصدي لطرح هذه التقسيمات الجديدة:

منهم مَن نقَد التقسيم التراثي للمقاصد من دون مدخل خاص أو منهجية محددة، ومنهم مَن دخل مِن خلال مدخل معيَّن، وأبرز هذه المداخل مدخلان:

المدخل التاريخي:

كما هو الشأن عند عامة مَن تناوله مِن الحداثيين؛ فالجابري يقول: «لكل عصر ضرورياته الخاصة»[3]، ويقول حسن حنفي: «لا يمنع أن تكون المصلحة والمفسدة أمورًا إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان»[4]

---

(١) انظر: تبصرة الحكام (٢/١١٦ ـ ١١٨)، وانظر للاستزادة: مصالح الإنسان، مقاربة مقاصدية، عبد النور بزا (ص١٨٥ ـ ١٩٦)، فقد استعرض أبرز الإضافات القديمة ونقدها.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور (ص١٧٧). الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، أحمد الريسوني (ص٦٠ ـ ٦١)، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، الدكتور عبد المجيد النجار (ص٢٤، ٢٥). وانظر المبحث السادس: طرق الاستدلال على المقاصد وكيفية استنباطها (ص٧١) من التمهيد في كتابنا هذا.

(٣) وجهة نظر (ص٦٤).

(٤) من النص إلى الواقع (٢/٤٨٧).

ويقول محمد الشرفي عن بحثه الذي يُثْنِي فيه على التأويل المقاصدي: «ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحةً لوقت معين، لكنها إذا أصبحت ـ لمرور الزمن وتغير الأوضاع ـ غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها»[١]

ويبيِّن نصر أبو زيد ارتباط قراءته الجديدة للمقاصد بالزمان؛ حيث إنها ترتبط بهموم هذا العصر: «وهذه القراءة الجديدة تسترشد بمنهج علماء الأصول، **ولكن في إطار هموم العصر الذي نعيش فيه**، ولمواجهة المشكلات التي تمثل عقبة أمام تحقيق وعي إسلامي جديد»[٢]

وكذلك استعمل هذا المدخل بعض الإسلاميين؛ إما تصريحًا وإما من خلال ما آلت إليه تطبيقاتهم.

يقول راشد الغنوشي عن قائمة المصالح الضرورية: «يمكن أن تكون قائمة مفتوحة تُضَاف إليها مصالح ضرورية مطروحة اليوم في مجتمعاتنا بشكل مُلِحّ، وأساسًا للقيم الاجتماعية والإنسانية، مثل المساواة والعدل والإخاء والتكافل، وحفظ البيئة، واستتباب السِّلْم في العالم، وحقوق الإنسان، لا سيما قيمة الحرية»[٣]

وقال د. محمد عمارة بعدما عدَّد جملة من الضرورات، كما سيأتي بيانها: «ولن تقف الضرورات الواجبة لحرية الإنسان وإنسانيته عند ما أشارت إليه النصوص الأولى والمأثورات المروية أو اجتهادات الفقهاء القدماء. فالشريعة مقاصد، وما أشارت إليه من تشريعات لا يعدو «النماذج» التي صِيغَتْ للتمثيل والاحتذاء»[٤]

ويقول د. جاسر عودة: «كلما تطورت الحياة وتغيرت الظروف العامة

---

(١) الإسلام والحرية (ص١٢٤).

(٢) الخِطاب والتأويل (ص٢٠٢).

(٣) بحث: مقاصد الحرية ضمن كتاب تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (ص١٠٤).

(٤) الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة (ص١٢١).

تغيرًا واسعًا؛ كلما تغيرت المقاصد المستقرأة نفْسُها، مما يؤدِّي إلى مرونة أعلى، واستيعابٍ أكبرَ للتغيرات في صالح التشريع»[1]

ويقول أيضًا: «تجديد نظريات المقاصد مع تغير الزمان والواقع أقرب للصواب من تثبيتها أبدًا.

فالمقاصد الخمسة أو الستة أو غيرها من أنواع المقاصد إنما عرفها العلماء باستقراء النصوص، والاستقراء عبارة عن تصور نظري في ذهن الإنسان، تمثل المسميات والهياكل النظرية جزءًا منه.

وهذا التصور قابل للتغير بحسب العقول، وبحسب تغير الزمان والمكان، دون أن يعني ذلك أن الشارع ﷻ لم يرتب المقاصد ترتيبًا معينًا تَنتظِم فيه؛ فالترتيب والتنظيم والإبداع في خلق كل شيء، وفي تشريع كل شيء عقيدة نؤمن بها، ولكنَّ إدراك المجتهدين لكل أبعاد هذا الترتيب المنتظم. أمر آخر»[2]

ويقول د. حسن جابر في سياق كلامه عن التفريق الذي يتصوره بين منهجيتين اجتهاديتين تجاه المقاصد: «منهجان كل منهما يتناول علم المقاصد؛ غير أن المحصلة ليست واحدة، فشتان بين المقاصد التي تفتح آفاقًا واسعة أمام الاجتهاد في مختلف الميادين، ولديها المرونة لاستيعاب الجديد، وتلك **التي تأسرها آيات الأحكام وفتاوى الفقهاء**، وهي قاصرة عن أيِّ إمكانية للتكيف مع التطوير»[3]

ويقول الحسني: «تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه، لا لما هو ثابت، لما هو متغير، لا لما هو جامد بعبارة: يتأسس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل

---

(١) مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، جاسر عودة، ضمن: مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (ص٣٠٦).

(٢) مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، د. جاسر عودة (ص٥٧).

(٣) بحث بعنوان: التباسات العلاقة بين أصول الفقه والمقاصد الكلية، د. حسن جابر، ص(٥٩)، ضمن مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم، مجموعة بحوث.

للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة، والمجتمع الإنساني عامة»[1]

ويضيف د. الحسني: «معنى ذلك أن تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقرَّرات الشرع؛ بل لا بد له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات»[2]

وهذا أدَّى به إلى التسليم بدعوى تاريخية التشريع، حيث قال الحسني: «يدعو هذا الفهم إلى التسليم **بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد**، كما تقرر عند الأصوليين القدامى في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ بل ويشمل فضلًا عن ذلك ضروريات أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر: الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعبير والعلاج. واللائحة طويلة من الحقوق التي تُعَدُّ اليوم من ضروريات وجود الإنسان في المجتمع المعاصر»[3] وقد مرَّ الكلام بتمامه على التاريخية باعتبارها أساسًا للخطاب المقاصدي، ولكن أُكِّد الكلام عن التاريخية لبيان كونها مدخلًا رئيسًا في معالجة هذه التطبيقات.

وهكذا فما مضَى من نقولات يؤكِّد مبدأ التاريخية باعتباره مدخلًا رئيسًا للتجديد في المقاصد، من خلال إضافة عدد من مقاصد يمليها العصر، والاعتراض على انحصار المبحث المقاصدي فيما حصره الغزالي أو الشاطبي وغيرهما.

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ص٢٩٩).

(٢) المرجع السابق (ص٢٩٩).

(٣) المرجع السابق (ص٢٩٩)، إلا أن جزءًا من الكلام الذي ذكره د. الحسني منقول بحروفه من د. الجابري في كتابه وجهة نظر (ص٧١)، من غير عزوٍ لكلام الجابري؛ وذلك من قوله: «الحق في حرية التعبير. .» وحتى قوله: «التعبير والعلاج»، إلا أنه غيَّر كلمة التعبير، وهي عند الجابري «التعليم»، وإن كان الحسني عزا للجابري بعد أسطر تعليقه على هذا الكلام الذي نقله الحسني بلا عزو.

المدخل الأخلاقي:

وهذا المدخل مشهور عن د. طه عبد الرحمٰن، فهو يرى أن علم المقاصد هو علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني[1]؛ بل أفاض في بيان أن الأخلاق متداخلة مع أصول الفقه، وبيَّن أَوْجُه ذلك[2].

ويَبني طه عبد الرحمٰن علم المقاصد على نظريات أخلاقية ثلاث تحدِّد بنية الخلق الإسلامي، وهي نظرية الأفعال، ونظرية النيات، ونظرية القيم، وهذه الثلاث تتداخل فيما بينها، فلا فعل بلا نية، ولا نية بلا قيمة؛ بل يرى أن القيم هي الأساس الذي تُبْنَى عليه النظريتان الأخريان (نظرية الأفعال، ونظرية النيات)؛ بل يرى أنها تنزل منزلة الضرورة[3].

ثم ينطلق من هذا التأصيل إلى الاعتراض على مسألتين في تقسيم الأصوليين، هما:

الأولى: الاعتراض على المراتب الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات)، ولعل سبب هذا الاعتراض هو تَصنيف عدد من الأصوليين لمكارم الأخلاق في رتبة التحسينيات؛ مما أثار اعتراض د. طه على هذا التقسيم من أصله، فذكَر أن القيم التي يتكوّن منها القسم الضروري، مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لا يَستقل بها هذا التقسيم؛ بل يشاركه فيها القسمان الآخران: الحاجي والتحسيني، وضرب له مثالًا بتحريم الزنا، الذي يُعَدُّ حكمًا يحقق قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة، الذي يُعَدُّ حكمًا يُحقِّق قيمة حاجية، وتحريم تبرج المرأة، الذي يُعَدُّ حكمًا يحقِّق قيمة تحسينية، تشترك كلها في حفظ النسل[4].

---

(١) انظر: مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشرعية، مجلة المسلم المعاصر، عدد (١٠٣) ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م (ص٤٩ ـ ٥١)، وتجديد المنهج (ص١٠٤).

(٢) انظر: تجديد المنهج (ص١٠٥).

(٣) انظر: مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشرعية، مجلة المسلم المعاصر، عدد (١٠٣) ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م (ص٤٦).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٥٠)، تجديد المنهج (ص١١١).

وحول موضوع تصنيف الأخلاق من التحسينيات، فقد اعترض عليه بأنه يوهِم أنه شيء كمالي، ثم ضرَب أمثلة بأن من التحسيني ما هو واجب كالطهارات، ثم يتساءل: كيف نَعُدُّ المصالح التحسينية مما لا يترتب عليه إخلال بنظام الحياة كالضروري ولا إعنات كالحاجي! ثم انطلق لبيان أن البَعثة المحمدية كما في حديث: **(إنَّما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكارِمَ الأَخْلاقِ)**[1] لا يصح أن تكون منحصرةً في أمر تحسيني متمِّم؛ مما يؤكِّد أن هذا غيرُ مانعٍ لذِكرِها في القسمين الضروري والحاجي[2].

الثانية: الاعتراض على القسمة الخماسية للكليات بثلاثة قوادح، وهي:

- الإخلال بشرط تمام الحصر: فقد اشتهر حصر الأصوليين لهذه القِيَم في خمسٍ مستقرَأة، ولا يمتنع إدخالُ قِيَم أخرى فيه، مثل حفظ العِرض والعدل ونحوها، وما دامت الخمس حصلت بالاستقراء فقد يَستوجِب تقلُّبُ الأطوار الإنسانية ظهورَ قِيَمٍ ضرورية جديدة، نجد لها أدلة شرعية لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب.

- الإخلال بشرط التباين: حيث إن القيمة الواحدة من هذه القِيَم لا تباين ما سواها من القيم، فكل واحدة لا غِنَى لها عن الأخرى، فهي إذن جزءٌ من الأخرى.

- الإخلال بشرط التخصيص: فليست كل قيمة من هذه القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فحفظ الدين الذي اعتبر قيمة من قيم الشريعة هو كذلك مساوٍ للشريعة، فتدخل تحته القِيَم الأخرى[3].

علمًا بأن د. طه قد أضاف في سياق آخرَ[4] عددًا من المصالح أو القيم

---

(١) ذكره مالك في الموطأ بلاغًا، وصححه ابن عبد البر في التمهيد (٢٤/ ٣٣٣).

(٢) انظر: تجديد المنهج (ص١١٢ ـ ١١٣).

(٣) انظر: مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد (١٠٣) ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م (ص٥٠ ـ ٥١)، تجديد المنهج (ص١١١) وما بعدها، وإن كان كلامه في الأخير ليس بالوضوح الذي في الأول.

(٤) انظر: تجديد المنهج (ص١١٣ ـ ١١٤).

أو المقاصد[1]، مثل قِيَم النفع والضر، وقِيَم الحُسن والقبح، وقيم الصلاح والفساد، ونحوها.

ثانيًا: أبرز مسائل التجديد في المقاصد:

لقد طُرح التجديد في المقاصد على مستويين:

الأول: المقاصد الكبرى الخمس المعروفة بالكليات: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

الثاني: المراتب الثلاث للمقاصد: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وأما من حيث المسائلُ التي طرحها الخطاب المقاصدي فلا تعْدو المسائل التالية:

المسألة الأولى: عدم اشتمال التقسيمات التراثية المشهورة على جميع المقاصد التي تحتاجها الأمة، وخصوصًا في هذا العصر.

وترتَّب على هذه المسألة المسألتان التاليتان:

المسألة الثانية: إضافة مقاصدَ يحتاجها العصر، أو طرح مقاصدَ بديلة عن المقاصد المعروفة.

المسألة الثالثة: اقتراح تقسيم جديد بديل عن التقسيم المعتاد.

هذا الفرز فيما أحسب يساعد على جمع وفرز الأمثلة لتطبيقات التقسيم والزيادة والاستبدال، وإن كثُرت وتنوعت العبارات والدلالات.

علمًا بأن مِن أسباب كثرة الكتابات حول هذا التطبيق أن التقسيم للمقاصد بكافة أشكاله إنما هو تقسيم اجتهادي، بدأت ملامحه تتبلور مع الجوَيني، ثم الغزالي ومن بعدهم، حتى رست قواعده عند الشاطبي، فهو تقسيمٌ نَتَجَ عن تطوُّر أصولي قام به عددٌ من أفذاذ الأصوليين الذين مرَّ الحديث على جهودهم في مقدمة الرسالة، ولم يكن ذا طابع توقيفي أو حتى أثري من

---

(١) أقول هذا لأنه يذكر هذه المصطلحات متوالية، وكأنه لا يرى بينها فرقًا.

العصور المفضَّلة، وإنما استقر بعد ذلك من خلال الاستقراء المنهجي له. وكل هذا سهَّل عملية الانتقاد له ومحاولة التطوير لتفاصيله.

المسألة الأولى

عدم اشتمال التقسيمات التراثية المشهورة على جميع المقاصد التي تحتاجها الأمة، وخصوصًا في هذا العصر

كثيرًا ما يَذكر الخطاب المقاصدي المعاصر أن التقسيمات التراثية المشهورة لم تَعُدْ تَفِي بما تحتاجه الأمة من مقاصدَ أَمْلَتْها حاجة العصر، ومن ذلك ما يقوله عصام الزفتاوي: «إذا كان الترتيب المشهور للمقاصد الشرعية (الدين ـ النفس ـ العقل ـ العرض ـ المال) متَّسِقًا مع الأحكام الفقهية الفروعية، ونابعًا منها، فإنه يبدو لنا من خلال استقراء التاريخ والواقع الحضاري للأمة أن هذا الترتيب غير وافٍ بمقاصد الأمة الحضارية، وأن التزامه على المستوى الحضاري أدَّى إلى الحالة الراهنة التي نعيشها، مما يوجِب معها إعادة طرح ترتيب آخر على المستوى أو المنظور الحضاري».

ثم يضيف قضية أخرى، وهي إلغاء تراتبية المقاصد، فيقول: «على المستوى الحضاري يبدو لنا أنَّ كافة المقاصد على درجة واحدة من الأهمية، بحيث إنَّ إضاعة أيِّ مقصد يؤدِّي إلى ضياع بقية المقاصد، والإخلال بها في الوقت نفسه»(١)

ويدعو الشيخ الغزالي إلى الزيادة على الأصول الخمسة، ويتساءل: «ما المانع مِن أن أستفيد من تجارب أربعة عشر قرنًا في الأمة الإسلامية؟! ولقد وجدت أن القرون أدَّت إلى نتائج مُرَّة؛ لفساد الحكم، إذن يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة الحرية والعدالة»(٢)

---

(١) مقال: نظرية المقاصد، محاولة للتشغيل، عصام الزفتاوي (ص١٩١) من مجلة المسلم المعاصر، عدد (١٠٣).

(٢) سنمار الأولويات الشرعية (ص١٣ ـ ١٤)، نقلًا عن المدخل إلى مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكالات المعاصرة، حرز الله (ص٧٢).

ويرى الدكتور القرضاوي أن «نوعًا من المقاصد لم يُعْطَ حقَّه كما ينبغي، وهي المقاصد المتعلقة بالمجتمع، فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله. إلخ، فأين الحريةُ والمساواة والعدالة؟ وما قيمتها؟ وهذا أيضًا في حاجة إلى إعادة نظر»[1]

وكذلك انتقد اقتصار الأصوليين على الفردية والتنظير مقابل الجماعية والعموم، فقال: «قد يُفهَم من كلام الأصوليين حول المقاصد والمصالح أن انتباههم موجَّه بصورة أكبر إلى الإنسان الفرد، ولم يلتفت بقدر كافٍ إلى المجتمع والأمة». ثم ينتقل من هذا النقد إلى ما تهتم له الشريعة: «شريعة الإسلام تهتم بالمجتمع، كما تهتم بالفرد. وهي تقيم توازنًا بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية في غير طغيان ولا إخسار»[2]

وقد علَّق على تعريف الغزالي المشهور للمصلحة[3]، والذي ذكر فيه الضرورياتِ الخمسَ فقال: «ولو كان لي أن أضيف إلى تعريف الغزالي للمصلحة لقلت مستخدمًا عبارته: نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم: دينهم وعقلهم ونسلهم ومالهم وعِرْضَهم وأمنهم وحقوقهم وحرياتهم، وإقامة العدل والتكافل في أمة نموذجية، وكل ما ييسر عليهم حياتهم، ويرفع الحرج عنهم، ويتمم مكارم الأخلاق، ويهديهم إلى التي هي أَقْوَمُ في الأدب والأعراف والنُّظُم والمعاملات»[4]

وأما الشيخ ابن بيه[5] فعلى الرغم من أن حصْر القسمة الثلاثية

---

(١) سنمار السنن (ص٩٠)، نقلًا عن المدخل إلى مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكالات المعاصرة، حرز الله (ص٧٢).

(٢) مدخل لمعرفة الإسلام (ص١١٥ ـ ١١٦)، وانظر: إلى مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، د. جاسر عودة (ص٥٠).

(٣) انظر المستصفى، للغزالي (٢/ ٢٨٦).

(٤) السياسة الشرعية بين نصوص الشريعة ومقاصدها (ص٨٤)، وانظر بحث: فقه القرضاوي في التنظير المقاصدي، عاشور بوقلقولة (ص١١).

(٥) **عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه**: ولد في ١٩٣٥م، أحد أكبر علماء موريتانيا المعاصرين، عُيِّن =

(الضروريات، الحاجيات، التحسينيات) مقبول عنده، فإن ذلك لا يمنع «من إيجاد مقاصد أخرى عامة تكون مقصودة للشارع، وبالتالي تتعلق بها الأحكام تعلقًا مصلحيًّا تتقاطع مع تلك المصالح ولا تتباين معها»[(١)]

ويرى أحمد الخمليشي[(٢)] أن «ظروف الحياة الاجتماعية الراهنة وطبيعة الاحتكاك القائم بين الفرد والأفراد الآخرين، وبينه وبين المجتمع ككل، يَفْرِضان صياغة جديدة لمقاصد الشريعة لتشمل مِن بين ما تشمل حرية الفرد وحقوقه الأساسية»[(٣)]

تأصيل الأصول:

أما الجابري فينطلق من مصطلحه الذي أشهره وتداوله، ألا وهو «تأصيل الأصول» بالعبور من خلال الاحترام الذي يُضْفِيه على التقسيم التراثي للمقاصد، فيقول: «إذا كانت هناك ضروريات عامة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس، فإن لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته، وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءًا من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة؛ بل سنكون أيضًا بدأنا العمل في **تأصيل أصول** شريعتنا نفسها؛ بصورة تضمن الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد»[(٤)]

ثم يقترح التعامل مع المقاصد معاملة تاريخية ـ كما مر الكلام عليها

= وزيرًا للتعليم الأساسي والشؤون الدينية، من مؤلفاته: «توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال»، و«مشاهد من المقاصد».

(١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لابن بيه (ص٨٧).

(٢) **أحمد الخمليشي**: مفكِّر مغربي ولد في ١٩٣٥م، له رؤية تجديدية في كثير من القضايا الفكرية والفقهية، من مؤلفاته: «شرح القانون الجنائي العام»، «شرح القانون الجنائي الخاص»، سلسلة «وجهة نظر».

(٣) بحث: التجديد أم التغلب على عقبات الطريق، ضمن ندوة تجديد الفكر الإسلامي التي نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية ٤ ـ ٥ شعبان ١٤٠٧هـ/ ٣ ـ ٤ أبريل ١٩٨٧م (ص٩٢)، نقلًا عن نور الدين بوثوري في كتابه مقاصد الشريعة (ص١٢٣).

(٤) وجهة نظر نحو إعادة فهم التراث (ص٧١ ـ ٧٢).

سابقًا ـ فيقول: «لقد حدَّد فقهاؤنا القدامى الضروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول؛ أي: باعتماد معطيات عصرهم الحضارية من جهة والارتكاز على أوامر الشرع ونواهيه من جهة أخرى، فحصروا الضروريات في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وفي الغالب فكَّروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الإسلامي الذي كان في وقتهم يشكِّل عالَمًا قائمًا بذاته، مستقِلًّا عن غيره من المجتمعات، التي لم يكن لها شأن يُذْكَر؛ لأن الشأن كل الشأن كان يومئذ للمجتمع العربي الإسلامي الذي كانت حضارته حضارة للعالم أجمع».

وبعد هذا التسويغ للتقسيم التراثي يحاول الانتقال إلى مفهوم آخر يؤكد فيه عدم صلاحية الاقتصار على ما سبق تقسيمه؛ نظرًا لتغيُّر معطيات العصر، فيقول: «أما اليوم، ونحن نعيش في عالم آخر، أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالَم تغيَّرت فيه الأحوال، وتطوَّرت فيه الحقوق والواجبات، وكثرت فيه المنافسات والتهديدات؛ فإنه لا بد لكل مَن يفكر بشيء من الجدية في التجديد وفتح باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معًا، لا بد له مِن أن يدخل في حسابه ما استجد من تحولات كثيرة وعميقة».

ثم بدأ الكلام على قصور هذه التقسيمات التراثية لمواجهة احتياجات العصر وفق مراتبها الثلاث المعروفة: (الضروريات، الحاجيات، التحسينات):

فبدأ بالضروريات فقال: «إن الأمور الخمسة التي حصر فيها فقهاؤنا القدامى **الضروريات**، كانت وما تزال وستبقى أمورًا ضرورية بالفعل؛ أي: مقاصد أساسية لكل تشريع يستهدف فعلًا خدمة مصالح البلاد والعباد. غير أن مصالح العباد اليوم لم تَعُدْ مقصورةً على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛ بل إنها تشمل بالإضافة إلى الأمور الخمسة المذكورة أمورًا أخرى نعتقد أنه لا بد من أن تُدْرَج فيها»، ثم تطرَّق أيضًا لقصور التصور التراثي للحاجيات ثم للتحسينيات[1]

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (ص٧٠ ـ ٧١).

ويشير العشماوي إلى تجدُّد الأحكام بتجدد المقاصد فيقول: «وبعد صياغة النفوس على شريعة الرحمة، فإن تطبيق أحكام الشريعة لا بد أن يَتتبَّع أسبابَ كل حُكم، ويبحثَ عن علة كل قاعدة، ثم يطبق الحكم على أسبابه، ويراعي في القواعد عللها ومقاصدها. ومثل هذا التطبيق السليم لا بد أن يلاحِظ مصالحَ الناس، فتتجدد الأحكام كلما تجددت الوقائع، **وتتغير القواعد كلما تغيرت العِلَل والمقاصد**»[1]

المسألة الثانية

إضافة مقاصد يحتاجها العصر أو طرح مقاصد بديلة

يصعب استقصاء المقاصد التي أُضيفت فهي كثيرة جدًّا، ولكن أذكر أهمها وأشهرها، مع التنبيه إلى أن هذه الإضافات لم تُضِفْ مقاصد جديدة باعتبار معيَّن في التقسيم، وإنما نظرت إلى قصور الحصر التراثي للمقاصد ـ وقد مرَّ ذكر ذلك في المسألة الأولى ـ، فرأت الحاجة إلى إضافة مقاصدَ أخرى، وهذا بخلاف ما سيأتي في المسألة الثالثة، والتي ترصُد الزيادات الممنهجة للمقاصد وتقسيمها باعتبارات معينة.

وقد أُضيفت هذه المقاصد إما تلبيةً لمتطلبات العصر، وهذا الأعم الأغلب، وإما أُضيفت بغضِّ النظر عن حاجة العصر، وهذا واضح في غالب عملِ محمد رشيد رضا وابن عاشور والفاسي.

فقد أضاف محمد رشيد رضا عددًا من المقاصد، وإن كان لا يَعتني بذكر مصطلح المقصد، لكنه يذكر فيه ما يكون من أوصاف الضروريات، من ذلك:

١ ـ مقصد العدل[2]

---

(١) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص٢٧).

(٢) انظر: تفسير المنار (١١/٤١١) وقال فيه: «وتعاليم الإسلام قائمة على أساس العدل»، انظر: الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، لمنوبة برهاني (ص١٨٣ ـ ١٨٧).

٢ ـ الفطرة[١]

٣ ـ اليسر ورفع الحرج[٢]

٤ ـ الوَحدة، وقد أَلَّف كتابًا عن الوحدة الإسلامية، وجعل المقصد الأساسي من إنشاء مجلة «المنار» هو توحيد الأمة وجمعها[٣]

وأضاف ابن عاشور وأطال النفس في استقصاء عدد من المقاصد، من أهمها:

١ ـ حفظ الفِطرة، وعَنْوَن لها بقوله: «ابتِناء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم، وهو الفطرة»[٤]

٢ ـ السماحة، وعنون لها: «السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها»[٥]

٣ ـ حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه[٦]

٤ ـ والمساواة[٧]

٥ ـ والحرية[٨]

وهذه كلُّها عدَّها من المقاصد العامة، وليست من المقاصد الخاصة، والتي أَردَف لها قسمًا مستقِلًّا

وكذلك علال الفاسي أضاف عددًا من المقاصد، منها:

١ ـ الفطرة، وأطال في المقصود منها[٩]

---

(١) انظر: الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، لمنوبة برهاني (ص٢٠٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢٠٧).

(٣) انظر: مجلة المنار (١٣/ ٢٨٩)، وانظر: الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا لمنوبة برهاني (ص٢١٠ ـ ٢١٣).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٢٥٩).

(٥) المصدر السابق (ص٢٦٨ ـ ٢٧٢).

(٦) المصدر السابق (ص٢٧٣ ـ ٢٧٧).

(٧) المصدر السابق (ص٣٢٩ ـ ٣٣٦).

(٨) المصدر السابق (ص٣٩٠ ـ ٤٠٠).

(٩) مقاصد الشريعة ومكارمها (ص٦٩ ـ ٧٥).

٢ ـ الأخلاق؛ حيث قال فيها قاعدة جامعة: «مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة، وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام»[(١)]

٣ ـ حقوق الإنسان، وقد عقَد لها مبحثًا مستقلًّا[(٢)]

٤ ـ السلام[(٣)]

٥ ـ المساواة[(٤)]

٦ ـ الكرامة[(٥)]

٧ ـ الحرية[(٦)]

وإن كان ابن عاشور وعلال الفاسي لم يُضيفَا لها وَصْفَ الضروريات، ولم يقولا بإعادة النظر في مبدأ الحصر الخماسي للمقاصد الضرورية[(٧)]

وأضاف الشيخ محمد الغزالي الحرية والعدالة، واستدل بـ«القرآن الكريم الذي يقول: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فكأنَّ العدالة هدف النبوات كلها، وقد تكون الأصول الخمسة ضوابط للقضايا الفرعية عندنا، لكن لكي نضبط نظام الدولة لا بد من ضمان للحريات»[(٨)]

وأضاف د. محمد عمارة مجموعة من الضرورات، وتكلم عن كل واحدة، وهي:

١ ـ ضرورة الحرية[(٩)]

---

(١) المصدر السابق (ص١٩١).

(٢) المصدر السابق (ص٢٢٥).

(٣) المصدر السابق (ص٢٣١).

(٤) المصدر السابق (ص٢٣٢).

(٥) المصدر السابق (ص٢٣٥).

(٦) المصدر السابق (ص٢٤٨) وما بعدها، وقد ذكر أقسام وأنواع الحرية.

(٧) انظر: مصالح الإنسان، مقاربة مقاصدية، عبد النور بزا (ص١٩٨).

(٨) سنمار الأولويات الشرعية (ص١٣ ـ ١٤)، نقلًا عن المدخل إلى مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكالات المعاصرة، حرز الله (ص٧٢).

(٩) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة (ص١٧).

٢ ـ ضرورة الشورى[١]

٣ ـ ضرورة العدل[٢]

٤ ـ ضرورة العلم[٣]

٥ ـ ضرورة الاشتغال بالشؤون العامة[٤]

٦ ـ ضرورة المعارضة[٥]

ويقول الشيخ ابن بيه عن مقصد العمارة، ومقصد العبادة والاستخلاف: «هذه بدون شك من تلك المقاصد»[٦]

وفي صدد انتقاد القرضاوي للقسمة الخماسية يقول: «أرى أن هناك ضرورياتٍ أخرى راعتْها الشريعة وقصَدتْ إليها، مثل حفظ العِرض[٧]، وتحقيق الأمن والعدل، والتكافل، ورعاية الحقوق والحريات العامة، وإقامة أمة وسط»[٨]

وكذلك أضاف د. القرضاوي عددًا من القيم الاجتماعية العليا باعتبارها مقاصد أساسية للشريعة الإسلامية، فيقول: «ومن الموكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتبارًا للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلَّت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة»، ثم يذكر عددًا من

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص٢٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٤٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٦١).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٧٣).

(٥) انظر: المرجع السابق (ص٧٩).

(٦) علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية بأصول الفقه، له (ص٧٨).

(٧) بشأن العرض على وجه الخصوص فقد صحَّح د. القرضاوي في كتابه: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية (ص٤٠) إضافة القرافي للعرض، وبيَّن أنها بتعبيرنا (الكرامة والسمعة)، واستدل بحديث أبي هريرة عند مسلم: **(كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ؛ دَمُهُ وعِرْضُهُ ومَالُهُ)**. انظر: إلى مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، د. جاسر عودة (ص٥٢)، حيث إن د. جاسر عودة انتصر للقرضاوي ووافقه على إضافة العرض، مستدلًا بعدة أدلة.

(٨) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (ص٩١ ـ ٩٢).

هذه القيم: «العدل، والقسط، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة»[(١)]

وقد قال بعدما أضاف العرض: «وهناك مقاصد ومصالح ضرورية أخرى لم تَستوعبها هذه الخمس المذكورة، من ذلك ما يَتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل الحرية والمساواة والإخاء والتكافل وحقوق الإنسان، ومن ذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع والأمة والدولة»[(٢)]

على أن كل واحدة من القِيَم التي تمثِّل مقاصدَ تحتاج إلى بيان معانٍ لها؛ قد بُيِّن بعضُها في مواطنَ متفرقة ولم يُبَيَّن الأكثر.

ويرى د. العوا أن قائمة المقاصد لها طابع خاص، فما دخل فيها لا يخرج منها، وما لم يدخل فيها يجتهد العلماء لدخوله فيها، فباب المقاصد عنده مفتوح لإضافة مقاصد أخرى بشرط أن يكون باجتهاد سليم[(٣)]

أما د. الريسوني فقد فتح إمكانية إعادة النظر في هذه الضروريات الخمس، وإن لم يزد هو عليها شيئًا، فقال: «حصر الضروريات في هذه الخمسة، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة»[(٤)]

وأما عن إضافة الحداثيين:

فقد أضاف نصر حامد أبو زيد ثلاثة مبادئَ، وهي: (الحرية، العقل، العدل الاجتماعي)، تكون مقاصد كلية لكامل المشروع الإسلامي، وتتجاوز المقاصد المعروفة التي ذكرها الشاطبي، يقول: «مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها

---

(١) مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف القرضاوي (ص٧٤ ـ ٧٥).

(٢) دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص٢٨).

(٣) انظر محاضرة بعنوان: «مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات الواقع» في موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٤٤)، وقد أشار د. عبد النور بزا إلى مراجعته د. الريسوني أكثر من مره فأكَّد له انتصاره لمبدأ الزيادة. انظر: كتابه مصالح الإنسان، مقاربة مقاصدية (ص٢٠١ ـ ٢٠٣) المطبوع عام ١٤٢٩هـ. وقد قابلت د. الريسوني عام ١٤٣٧هـ وسألته عن نفس هذه المسألة، وذكر لي عدم قناعته بالزيادة على الضروريات الخمس، وقال: «هذه الزيادات المقترحة من المعاصرين إما أنها في منزلة الحاجيات، وإما أنها بحكم الوسائل للضروريات» فلعله رجع عن رأيه، والله أعلم.

مقاصد كلية جديدة للمشروع الإسلامي، ومنها نتجاوز المقاصد الكلية التي أنجزها الشاطبي منذ عدة قرون»[1]

ويضيف في موطن آخر شموليةَ هذه المبادئ الثلاث للمقاصد الخمس المعروفة؛ معلِّلًا ذلك بكون الأخيرة جزئية، والمبادئ الثلاث كلية، فيقول عنها: «تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى. الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال تبدو مبادئ جزئية بالنسبة للمبادئ الثلاث الكلية، ويمكن بالتالي أن تندرج فيها»[2]

وأما د. العشماوي فقد كرَّر الكلام في عدة مواطنَ عن مقصد الرحمة: «فللقرآن منهج (هو الرحمة) وفيه أحكام. والمنهج يقوم على التجديد والمعاصرة، أما الأحكام فإنها تقوم على الوقائع وترتبط بها، وتتغير كلما اقتضى الأمر تغييرًا، إعلامًا للمنهج ومسايرة لروحه، وهي الرحمة: رحمة المجتمع ورحمة الناس»[3]

ويتكلم عن منهاج الرحمة وأثره في تطبيق أحكام الشريعة: «إن تطبيق أحكام الشريعة لا بد أن يدخل في تقديره أعراف المجتمعات، وتغيير عوائدها، فيساير بمنهاج الرحمة ما هو صالح من الأعراف، وما هو سديد من العوائد»[4]

ويقول: «تطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني تطبيق قواعد المعاملات التي وردت بالقرآن أو في السُّنَّة أو في آراء الفقهاء وشرح الشارحين. ذلك يعني: تطبيق أحكام الشريعة، لا تطبيق الشريعة. أما تطبيق الشريعة؛ فيعني: إعمال الرحمة وجعلها منهجًا عامًّا في كل شيء، بحيث تُهيمن الرحمة على كل حكم، وأن تَطْبَع كل قاعدة وأيَّ تطبيق أو تفسير، وأن تكون هي الأساس في

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٤٤).

(٢) الخِطاب والتأويل، لنصر حامد أبو زيد (ص٢٠٧).

(٣) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص٢٥).

(٤) المرجع السابق (ص٢٦).

النص واللفظ والتعبير»[١]

وأما الجابري فبعدما قرَّر قُصور التقسيم الخماسي لموازاة مجريات العصر قال: إنها «تشمل بالإضافة إلى الأمور الخمسة المذكورة أمورًا أخرى نَعتقد أنه لا بد من أن نُدرِج فيها: الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعبير والعلاج. إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر.

أما **الحاجيات** فبالإضافة إلى ما ذكره فقهاؤنا القُدامى فهناك حاجيات جديدة، مثل الحاجة إلى توفير الصحة والوقاية من الأمراض؛ بإعداد ما يكفي من مستشفيات وغيرها، والحاجة إلى ما لا بد منه لتنشيط الإبداع الفكري في مختلف المجالات العلمية والفنية والنظرية، والحاجة إلى ما لا بد منه لاكتساب معرفة صحيحة بالواقع والأحداث. أما التحسينات التي يتطلبها عصرنا فحدِّث ولا حرَّج، كما يقولون»[٢]

ومن الإضافات أيضًا ما اقترحه عصام الزفتاوي من إضافة مقصد جديد، وهو «مقصد حفظ الكون»، وجعل مرتبته قبل مرتبة مقصد حفظ المال[٣]

على أن مِن المختصين من أقرَّ التقسيم والحصر الذي قام به المقاصديون القدامى؛ بناءً على قناعته بعملية الاستقراء التي قاموا بها للنصوص الشرعية، ثم نصَّ على عدد من المقاصد التي أضافها أو استبدلها روَّاد الخطاب المقاصدي ممن مضى ذكره، ولكنه أتى بتأصيل حاول أن يتوسط فيه؛ فقد قال عن الكليات الخمس: «إنها تجمع مجموعة من المقاصد الشرعية الفرعية الأخرى، كلها تصبُّ في اتجاه خدمة هذه الكليات. وأغلب هذه المقاصد تندرج ضمن الأوصاف القيمية؛ كالعدل والحرية والصدق والوفاء والحب والإحسان والكرم».

---

(١) المرجع السابق (ص١٨).

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٧٠ ـ ٧١).

(٣) مقال نظرية المقاصد، محاولة للتشغيل، عصام الزفتاوي (ص١٩٧)، من مجلة المسلم المعاصر عدد (١٠٣).

ثم بيَّن أن العناية بهذه المقاصد الفرعية حفظ للكليات الضرورية في نفس الوقت، حيث قال: «ينبغي التنبيه إلى أن حفظ هذه القيم ورعايتها بالاعتبار، والحفظ هو من صلب رعاية وحفظ الكليات الضرورية؛ خدمةً لها وإقامةً لها؛ نظرًا لأهميتها وقيمتها في الوفاء بحاجات النفس الإنسانية في البقاء والوجود، ولتلازمها الإنساني والروحي».

ثم يؤكِّد خصوصية المقاصد الكبرى بما تحمله من مواصفات مادية وخصوصيات عضوية، ذلك أن «القيم الإنسانية بمثابة مقاصد فرعية من حيث الاحتكامُ والتنزيل ـ لها مواصفات أخلاقية وخصوصيات روحية قيمية»[(١)]

المسألة الثالثة

اقتراح تقسيم جديد بديل عن التقسيم المعتاد سواء للكليات الخمس أم للمراتب الثلاث

غالب التطبيقات لم تكن منتظمة تحت عنوان واحد، وإنما هي متفرِّقة في تآليف هذا الخطاب المقاصدي، وإن كان هذا في الاتجاه الحداثي أوضح منه في الاتجاه التجديدي الإسلامي الذي قد أفرَد الكتب والأبحاث في الكلام على مقاصد الشريعة.

لكن هذه الكتب المفردة عن المقاصد لا يلزم أن تكون نظريات مقاصدية مستقلة، وإنما هي مشاركة في المباحث والمسائل، ولكن من الاتجاه التجديدي من صاغ نظريات مقاصدية، من أبرزهم[(٢)]:

---

(١) دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، د. الحسان الشهيد (ص١٤٢).

(٢) قد يُستغرب عدم ذكر مشاركة د. طه عبد الرحمٰن في هذا الموطن، والذي يراه الباحث أن مشاركة د. طه عبد الرحمٰن على جديتها وأهميتها إلا أنها لا تعتبر نظرية مكتمِلة المعالم والأركان، فقد ركَّز د. طه في كلامه على نقده للبناء الأصولي للمقاصد، والتأكيد على مركزية الأخلاق التي أغفلها الأصوليون، وطرح نظريات مجملة كما مر بنا، وإن كان قد وعد بإصدار كتاب مستقل في المقاصد، ولعله إذا خرج سيوضِّح نظرية الدكتور بصورة مكتملة.

أولًا: د. طه العلواني:

حيث اشتهر بنظرية المقاصد العليا الحاكمة، والتي يرى أنها (التوحيد والتزكية والعمران)، وقد طرح هذه الفكرة في مقال له ثم طوَّر هذه المقالة حتى أخرجها في كتاب مستقل[(١)]

فهو يرى أن هذه المقاصد العليا هي المقاصد الكبرى التي تستوعب الكليات الخمس التي ذكرها الأصوليون.

يقول د. العلواني عن هذه المقاصد الثلاث التي استُخْلِفَ الإنسان لتحقيقها: إنها «تمثل المقاصد العليا والقيم الأساسية الكبرى، وهي في الوقت ذاته صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياسًا في الدنيا والآخرة، توضِّح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة وانحراف»[(٢)]

وهكذا يتبنَّى د. العلواني هذه المقاصد إلى أن يجعلها قِيَمًا كونية إنسانية لها ثلاثة أبعاد:

الأول: البُعد الرسالي: فكل الرسالات مشتركة في القيام بها.

الثاني: البُعد الكوني: فهي لا تختص بقوم دون قوم، ولا مجتمع دون مجتمع؛ بل قِيَم عالمية.

الثالث: البُعد العقلي: أي: أن العقل السليم لا يمكن إلا أن يُذْعِن لها ويؤمن بها[(٣)]

وقد ذكرت نظرية د. العلواني كإحدى النظريات المشهورة؛ لأن جميع كلامه في مقاله المشهور وحواراته التي تجرى له والكتاب الذي أخرجه بهذا

---

(١) نشر د. العلواني هذه المقالة بعدة مجلات، منها ما نشرته مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد رقم (١٣)، ٢٠٠٠م. ثم أفردها بكتاب مقاصد الشريعة، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٢م.

(٢) مقاصد الشريعة، آفاق التجديد، حوار مع د. العلواني أجراه الرفاعي (ص٨٢ ـ ٨٣).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، آفاق التجديد، حوار مع د. العلواني أجراه الرفاعي (ص٨٣)، ومقاصد الشريعة للعلواني (ص١٤٧)، وقد استفدت من تحليل هذه الأبعاد الثلاث من د. الحسان الشهيد في كتابه: الخِطاب المقاصدي المعاصر (ص١٠٨ ـ ١٠٩).

الصدد، كلها تدور حول هذه المقاصد الثلاث العليا، فلا يكاد يوجد له فكرة مقاصدية تَشِذُّ عن هذه الثلاثية، حتى غَدَتْ نظريته التي يُذْكَر بها وتُذْكَر به.

ثانيًا: د. جمال الدين عطية:

فقد طرح رؤية شاملة في عدة مقالات تَوَّجها بكتابه «نحو تفعيل مقاصد الشريعة»، وقد طرَح فيه مباحثَ محرَّرة لخَّصت مسائلَ عديدة، لن نتطرق لها، وإنما موضوع هذه الفقرة هو التركيز على الإضافات على المقاصد، فقد أجاد د. جمال الدين في تعداد عدد من الإضافات، وأبدى عدة ملحوظات عليها[1]، وأما ما يخصُّ مقترحه البنائي الجديد لتقسيم المقاصد، فقد قسَّم المقاصد إلى:

١ ـ مقاصد الخلْق.

٢ ـ مقاصد الشريعة العالية، والتي تشمل عبادة الله، واستخلافه للناس في الأرض، وعمارتهم لها.

٣ ـ المقاصد الكلية، وهي المقاصد الخمسة المعروفة.

٤ ـ مقاصد الشريعة الخاصة، سواءً كانت خاصة بباب مُعيَّن أو عدة أبواب.

٥ ـ مقاصد الشريعة الجزئية، وهي ما يقابل الحكمة، والتي استبدلت عند الأصوليين بالعلة أو الوصف المناسب.

وأما عن تصنيف المقاصد فقد حاول تطوير المقاصد من الكليات الخمس المعروفة إلى أربع مجالات؛ تحوي بمجموعها أربعة وعشرين مقصدًا على النحو التالي:

أولًا: مجال الفرد، ويشمل:

١ ـ حفظ النفس.

٢ ـ العقل.

---

(١) انظر: كتابه: نحو تفعيل مقاصد الشريعة (ص٩١ ـ ١٠٤).

٣ ـ التدين (ومعناه: تدين الفرد، وليس الدين بذاته).

٤ ـ حفظ العرض.

٥ ـ حفظ المال.

ثانيًا: مجال الأسرة، ويشمل:

١ ـ تنظيم العلاقة بين الجنسين.

٢ ـ حفظ النسل (أي: النوع الإنساني).

٣ ـ تحقيق السكن والمودة والرحمة.

٤ ـ حفظ النسب.

٥ ـ حفظ التدين في الأسرة.

٦ ـ تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة (ويقصد بها تنظيم العلاقات بين أطرافها من حيث الحقوقُ والواجبات).

٧ ـ تنظيم الجانب المالي للأسرة.

ثالثًا: مجال الأمة، ويشمل:

١ ـ التنظيم المؤسسي للأمة.

٢ ـ حفظ الأمن.

٣ ـ إقامة العدل.

٤ ـ حفظ الدين والأخلاق.

٥ ـ التعاون والتضامن والتكافل.

٦ ـ نشر العلم وحفظ عقل الأمة.

٧ ـ عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة.

رابعًا: مجال الإنسانية، ويشمل:

١ ـ التعارف والتعاون والتكامل.

٢ ـ تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض.

٣ ـ تحقيق السلام العالمي القائم على العدل.

٤ ـ الحماية الدولية لحقوق الإنسان.

٥ ـ نشر دعوة الإسلام.

على أن د. جمال الدين اقترح أيضًا أن تكون أقسام المصلحة من حيث قوتُها خمسة مراتب، بدلًا من الثلاثة المعروفة (الضرورة والحاجة والزينة)، فاقترح أن تكون: الضرورة والحاجة والمنفعة والزينة والفضول؛ مستأنسًا بتقسيم الزركشي لهذه الخمس[1]، الذي حكاه السيوطي عن بعضهم ولم يسمِّ الزركشي[2]، ثم ضرب عدة أمثلة لهذه التقسيمات وجعلها في حُزَمتين؛ معاصرة وقديمة[3].

ثالثًا: د. عبد المجيد النجار:

بعدما استعرض د. النجار أبرز مباحث الدرس المقاصدي بطريقة مستوعِبَة، انتقل إلى طرح نظرته لتقسيم المقاصد بعدما اعتبر المباحث التي قدَّمها ما هي إلا تمهيد لما سيذكره من تصنيف يُواكِب ما تُمْلِيه احتياجات العصر.

حيث رأى أن المقاصد الضرورية المشهورة قد لا تكون كافية لحاجة اليوم «بكل الضروريات التي يحتاج إليها الإنسان في إقامة حياته لتكون حياة مستقرة مثمرة»، ثم يرى بعد «التأمل في أوضاع الحياة الإنسانية، وما اعتراها من تعقيد وتشابك، وما أسفَر عنه تطورها من أزمات ومشاكل قد يُسْفِر عن أن الأمر ليس كذلك، وأن هذه الكليات الخمس الأساسية ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة **تقصد إليها على سبيل الحصر؛ بل يمكن أن تُضَاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوتها**، ولكنها لم تكن مُدْرَجَة في التقسيم المألوف في مدونة المقاصد»[4].

---

(١) انظر: المنثور في القواعد الفقهية، بدر الدين الزركشي (٢/ ٣١٩).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي (ص١٣٥).

(٣) انظر كتابه: نحو تفعيل مقاصد الشريعة (ص٥٧ ـ ٦٠)، حيث نقلها عن العز بن عبد السلام والشاطبي.

(٤) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (ص٥١).

فاقترح أن تكون على التقسم التالي:

١ ـ مقاصد حفظ قيمة الحياة الإنسانية، وضمنها حفظ الدين، وحفظ إنسانية الإنسان.

٢ ـ مقاصد حفظ الذات الإنسانية، وشملت: حفظ النفس وحفظ العقل.

٣ ـ مقاصد حفظ المجتمع، وشملت حفظ النسل، وحفظ الكيان الاجتماعي.

٤ ـ مقاصد حفظ المحيط المادي، وشملت حفظ المال وحفظ البيئة.

والملاحَظ أنه أبقى التقسيمات الخمس المعروفة، وأضاف إليها ثلاثًا، ثم أعاد الفرز إلى حُزَم أربع.

التطبيق الثالث

تحديد مفاهيمَ أخرى للضروريات الخمس

يرى حسن حنفي أن معاني هذه المقاصد ومضامينها تتغيَّر بتغيُّر الزمان، ولا شك أن هذا مبنيٌّ على تبنِّي التاريخية في عددٍ من الكتابات المقاصدية المعاصرة؛ حيث يعرف حنفي ضرورية النفس بأنها: «هي المحافظة على الحياة ضد الحروب والأمراض والفقر، وكل ما يهدِّد الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية، بما في ذلك التصحُّر والتلوث».

ويعرف الدين بأنه: «لا يعني العقيدة فقط، أو الشريعة فقط؛ بل يعني: القيمة وعظمة الإنسان في حمل الرسالة، والدفاع عن المعيار العامّ الشامل غير المزدوج، وتحقيق المثال بالواقع».

والنسل بأنه: «لا يعني فقط البُضْع والذرية؛ بل العِرْض الفردي والجماعي، والعِرْض: هو الأرض عند الفلاح، والكرامة الوطنية لدى الأمم المغلوبة، والشعوب المحتلة»، ويرى «أن هذه الضرورية هي علامة على كل ما يتعلق بالخصوصية والذاتية والاستقلال».

ويعرف المال بأنه: «لا يعني المال فقط، المال في الحافظة أو في

الجيب أو في اليد أو في الخزينة أو المصرف؛ بل يعني: الثروة الوطنية بوجه عام، وكل ما يُقِيم أَوَدَ الإنسان، ويحافظ على حياة الأمم»[1]

التطبيق الرابع
اختزال المقاصد في المصلحة العامة ومقاصد المكلَّفين

ففي اختزالها في المصلحة الدنيوية؛ يرى الجابري أن المقاصد الشرعية ستَؤُول في نهاية المطاف إلى المصلحة، والأصل فيها عند الجابري أنها المصلحة الدنيوية والمادية، ولذلك يسميها في النص القادم بالمصلحة العامة، فيقول: «إذا انطلقنا من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تَهدف إلى رعايتها، صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يَسُود على كل ما عداه.

وقد سار بفكرة الشاطبي هذه بعضُ مَن تأثَّروا به، إلى حد القول أنه إذا تعارض نصٌّ شرعي مع المصلحة العامة؛ عُمِل بالمصلحة العامة؛ لأن النصَّ إنما جاء أصلًا من أجل رعايتها»[2]

وفي اختزالها في مقاصد المكلفين؛ يشير حسن حنفي إلى حقيقة المقاصد كما يراها وما تتحول إليه، فيقول: «فالشريعة مقاصد، والمكلَّف أنماطٌ من السلوك تقوم على نوايا، هي هذه المقاصد الكلية ذاتها بعد أن تتحول إلى مقاصد فردية»[3]

فهذه المقاصد الكلية آلَت كما يرى حنفي إلى مقاصد فردية؛ بخلاف ما هو مشهور من ذكر القسيم الآخر للمقاصد الفردية، ألا وهي المقاصد العامة.

ويرى العشماوي قصديةَ الشريعة كاملةً للإنسان، ودوران ما عداه حوله: «إن شريعة الإسلام ومنهج القرآن لا يمكن أن يكونا قد قصَدَا إلا الإنسان،

---

(١) من النص إلى الواقع، لحسن حنفي (٢/ ٥٨٢).

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (ص٥٦ ـ ٥٧).

(٣) من النص إلى الواقع (٢/ ٤٨٦).

ولقد خُلِق النصُّ للإنسان، ولم يُخلَقِ الإنسانُ للنص»[١]

التطبيق الخامس
اعتبار الحرية مقصدًا مستقلًّا من مقاصد الشريعة

يُعَدُّ مقصد الحرية محلَّ عناية كثير من أصحاب الخطاب المقاصدي، فقد سبق إضافة بعض رواد الاتجاه التجديدي الحريةَ إلى قائمة المقاصد، سواءً كانت إضافة عابرة، مثل ابن عاشور وعلال الفاسي، ومن جاء بعدهما؛ كمحمد الغزالي والقرضاوي، أو إضافة مستفيضة، مثل الغنوشي الذي ألف رسالة الدكتوراه بعنوان: «الحريات العامة في الدولة الإسلامية».

أما الحداثيون فقد كانت الحرية مدار حديث كثير منهم، سواء كان الكلام حول المقاصد الشرعية، أو كان كلامًا عامًّا؛ فقد كانت حاضرة بقوة في عامة الكتابات الحداثية.

ففي الاتجاه التجديدي؛ يفرِّع ابن عاشور الحرية باعتبارها مقصدًا تابعًا للمساواة ومتفرِّعًا عنها، فيقول: «لما تحقَّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرُّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية»[٢]، ثم ذكر معنييها عندها، وهما: ضد العبودية، والثاني تمكُّن الشخص من التصرُّف في نفسه وشؤونه كما يشاء، وقد فصَّل القول فيهما وفي أمثلة حرص الشرع عليهما[٣].

وكذلك علال الفاسي يقول عن الحرية: «الحرية الإسلامية جعل قانونيٌّ يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته»[٤]، ثم ينطلق لشرح عدد من أنواع الحرية؛ من حرية الإيمان ـ ويمر من خلالها على مسألة الردة وستأتينا ـ والحرية

(١) أصول الشريعة (٢٢٤).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٩٠).

(٣) المرجع السابق (ص٣٩٠ ـ ٤٠٠).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص٢٤٨).

الوطنية، والحرية الفردية، والحرية السياسية، وحرية البحث العلمي، وحرية العمل[(١)]

ويؤكِّد د. القرضاوي أن قيمة الحرية هي إحدى القيم الإنسانية التي عظَّم الإسلام أمرَها، وبيَّن معناها بأنها: هي التي ترفع عن الإنسان كل ألوان الضغط والقهر، ثم أشار إلى أنواعها: الحرية الدينية، والحرية الفكرية، والحرية السياسية، والحرية المدنية، ثم فسَّر المراد بالحرية الدينية[(٢)]

وكذلك د. الغنوشي الذي قال عن الحرية بعد تأييده لرأي عدم محدودية المقاصد بالخمس المشهورة: إنها «أكثر مطلب نادت به كل الشعوب، ووحَّدت بين كل الفئات مهما كانوا مختلفين»[(٣)]، ثم تكلَّم عن حرية الاعتقاد والضمير، ثم أطال في الحرية السياسية[(٤)]، وفي كتابه المشهور «الحريات العامة في الدولة الإسلامية» استعرض تقسيمات الشاطبي للمقاصد على عَجَل، ثم علَّق بعد ذلك بقوله: «وهكذا تضع نظرية المقاصد الشرعية بيد المسلم ميزانًا يَزِن به مسالكه، وسُلَّمًا من القِيَم تنتظم على درجاته، وتُنَظِّم مختلف شرائع الإسلام كبيرها وصغيرها، وتهتدي به حريته، وتتحد حقوقه وواجباته»، ثم يزيد على كلامه نتيجة على ما سبق: «إن أحدًا لا يستطيع التعرُّض له طالما كان تصرُّفه ضمن حقوقه، غير مُخِلٍّ بالمصلحة العامة.

وعلى كلٍّ، فنظرية الحرية في الإسلام تقوم على إطلاق حرية الفرد في كل شيء، ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة، فإن تعدَّت أصبحت اعتداءً يتعين وَقْفُه وتقييده»[(٥)]، ثم ذكر أنواع الحريات.

وعَدَّ د. طه جابر العلواني حرية الاعتقاد من أبرز القيم العليا، ومقصدًا

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص٢٤٨ ـ ٢٦٢).

(٢) انظر: ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده (ص١٣٠).

(٣) انظر ورقته بعنوان: مقاصد الحرية في الفقه الإسلامي، حق التنظيم والانتخاب نموذجًا، ضمن كتاب تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (ص١٠٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص١٠٤) وما بعدها.

(٥) الحريات العامة في الدولة الإسلامية (ص٤٣).

من أهم مقاصد الشريعة، فقد أشار إلى أنَّ هناك أكثر من مائتي آية تكلمت عن معنى العبودية الحقيقية لله، والمقارنة بينها وبين عبادة ما سواه، وأشار إلى أن أبرز نوع من أنواع الحرية التي تَكَفَّلَتْ الشريعة بضمانها هي حرية الاعتقاد، ثم حرية التعبير، وسائر الحريات الأخرى التي تحفظ للإنسان إنسانيته(١)

وأما الاتجاه الحداثي فقد احتلت الحرية مكانةً واسعةً في خطابه؛ من ذلك: ما يقوله محمد الطالبي: «إن احترامي للآخر في اختيار طريقه يجد أساسه اللاهوتي، وأخلاقية ممارسته، في احترامي لاحترام الله للإنسان. إن احترامي للآخر إنما هو احترامي لمشيئة الله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ۝٥٦﴾ [القصص: ٥٦]؛ فالله هو الذي يعطيني أسمى المثل لاحترام حرية الإنسان في اختيار مصيره، فهو يخاطب رسوله بقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝٩٩﴾ [يونس: ٩٩](٢)

والذي يُعَلِّق عليه د. محمد حمزة: «ينتهي الطالبي إلى أن فهم هذه الآيات القرآنية يؤدي إلى تقرير أن الله تجنَّب إكراهَ الإنسان على الإيمان ـ ولو شاء لفعل ـ، ونهى رسوله عن أن يَعمد إلى الإكراه؛ فالله يعلِّمنا احترام كرامة الشخصية الإنسانية»(٣)

ثم يعقِّب على ذلك بقوله: «إن اجتهادات محمد الطالبي واقتراحاته المتنوعة في شأن الحرية الدينية ومسائل أخرى عديدة **بالمنهج السهمي المقاصدي** لا يقبلها كل المفكرين المجددين، ولا يعتبرونها سقفًا تأويليًّا كافيًا»(٤)

ومعنى كلامه أن الحداثيين لا يرضيهم هذا المستوى، حيث إنهم يعتبرون اجتهادات الطالبي لم تَصِل إلى السقف المطلوب.

---

(١) انظر: لا إكراه في الدين، له (ص٩٠ ـ ٩١).

(٢) أمة الوسط، الإسلام وتحديات المعاصرة (ص٤١).

(٣) إسلام المجددين، محمد حمزة (ص١٣٢ ـ ١٣٣).

(٤) المرجع السابق (ص١٣٥).

فمحمد الشرفي على سبيل المثال يَقرِن بين نظرية الطالبي ونظرية محمود طه القائمة على التمييز بين الآيات المكية الخالدة، والآيات المدنية الظرفية، ويرى أن المنهجيتين تستندان على النص التشريعي لمقالتهما، وهما بذلك تَحُلان مُشكِلًا لتَطْرَحَا مُشكلًا آخر، وتعوِّضان تشريعًا دينيًّا بتشريع ديني آخر[1].

وعلى الرغم من هذا الاختلاف في الرؤية، فإن الجامع بين المفكرين الحداثيين في مسألة المعتقَد هو الإيمان القاطع بالحرية الدينية سبيلًا إلى تحقيق التقدم والتنمية. يقول محمد الشرفي: «إن قضيتنا الكبرى والقيد الشديد الذي يمنع تحرُّرنا ويُعيق نُمُوَّنا، ويعطِّل مسيرتنا، إنما هو السجن الجماعي الذي أودعنا فيه أنفسنا بأنفسنا. وإذن فلا نُمُوَّ ولا تطوُّرَ لنا ـ نحن المسلمين ـ دون حرية، ولا حرية دون الإفلات من هذا السجن التاريخي.

إن المعركة المُلِحَّة اليوم هي حرية المسلم في أن يجتهد في فَهم الإسلام، ويؤوله كما يدركه؛ وذلك لأن تهمة الردة تهدِّده باعتبارها أداة تُستعمل كما كانت مُستعملة منذ أمَدٍ طويل؛ لمنع كل تفكير قد يؤدِّي إلى التجديد والابتكار»[2][3]

التطبيق السادس
المساواة بين الرجل والمرأة

إن قضية المساواة بين الرجل والمرأة من القضايا التي أخذت حيِّزًا كبيرًا في الحراك الفكري المعاصر، ومن ذلك الخطاب المقاصدي، ولا شك أن

---

(١) انظر: الإسلام والحرية، محمد الشَّرَفي (ص١٤٦).

(٢) محمد الشرفي: الإسلام والحرية (ص٧٩)، نقلًا عن إسلام المجددين، محمد حمزة (ص١٣٤ ـ ١٣٥).

(٣) للاستزادة للتطبيقات حول مفهوم الحرية، انظر: الإسلام وحقوق الإنسان، لمحمد عمارة (ص١٧ ـ ٢٨)، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، عبد الله المالكي، ص(١١)، الاحتساب المدني، د. محمد العبد الكريم (ص٤٨ ـ ٥٣)، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، عبد المجيد النجار، وقد بحث فتحي محمد أبو الورد في رسالته للدكتوراه موضوع مقصد الحرية بشكل مفصل بعنوان: مقصد الحرية وتطبيقاته في الفقه السياسي الإسلامي، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

مسألة المساواة هي مِن أبرز ما يتفرَّع من المسألة السابقة، ألا وهي الحرية، فلا حاجة للإطالة بعدما أشبعنا الكلام عن موضوع الحرية.

من صوَر هذا التطبيق ما يراه د. القرضاوي من مساواة دِيَة المرأة بالرجل، فيقول: «الدية ليس فيها حديثٌ متفق على صحته ولا إجماع مستيقن. وإذا لم يصحَّ حديث في القضية يُحتجُّ به، فكذلك لم يَثبُت فيها إجماع. بل ذهَب ابن عُلَيَّةَ والأَصَمُّ ـ من فقهاء السلف ـ إلى التسوية بين الرجل والمرأة في الدية، وهو الذي يَتفق مع عموم النصوص القرآنية والنبوية الصحيحة وإطلاقها»[1]

أما د. محمد الطالبي فقد رأى أن في استطاعة القراءة المقاصدية، سيرًا في خط السهم الموجَّه الذي يَبني عليه قراءتَه للنصوص، أن تُسهِم بقسط كبير في تكريس المساواة قاعدةً للعلاقات الاجتماعية. فإذا ما وجَد المسلم أن القرآن وجَّه وضع المرأة نحو تحسين حالتها إلى حد المساواة بينها وبين الرجل، وإكسابها حقوقًا لم تكن موجودة، فمن الواجب السير في نفس الاتجاه الذي يرسمه السهم؛ أي: التحرير المتواصل[2]

وتتبنَّى آمنة ودود عامة اجتهادها لحماية اضطهاد المرأة من المجتمع الذكوري ـ كما تقول ـ على الاعتماد على المقاصد، فتقول: «وبالنسبة لبعض المشاكل التي قمتُ بدراستها هنا، حاولتُ معالجتها عن طريق تطبيق المقصد القرآني، كما هو مفهوم من استعراض الآيات الأخلاقية والمعنوية المتعلقة بالمجتمع».

ثم بيَّنَتْ أنه المنهج الأفضل والأنجع لتكييف النصوص، فتقول: «إن المنهج الأكثر نفعًا في تكييف النص على عدة أوضاع متنوعة حضاريًّا في عالم المجتمعات الاجتماعية ـ يتغير تغيرًا مستمرًّا»[3]

---

(١) مركز المرأة في الحياة الإنسانية (ص٢٧ ـ ٢٨).

(٢) انظر: عيال الله (ص١٣٨ ـ ١٣٩)، وإسلام المجددين، محمد حمزة (ص١٣٩).

(٣) القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، آمنة ودود (ص١٥٤).

وينطلق د. نضال الصالح مِن أساس التاريخية في قراءة النصوص التي تناولت موضوع المرأة، فيقول: «بهذه الطريقة فقط نستطيع أن نفهم **مقاصد** كثير من الآيات القرآنية، وقراءتها قراءة معاصرة، واستنباط الأحكام الملائمة لعصرنا. إن قراءة كهذه تساعدنا على فهم مقاصد الآيات القرآنية الخاصة بأمور المرأة، مثل حقها بالإرث. مثل الحجاب. إلى جانب أمور كثيرة»[١]

ويرى بعض الحداثيين أن الأصل هو مساواة المرأة بالرجل في كل الحقوق، وينتقد اختلافها عن الرجل بعدة أمور، مثل التعدُّد وحق الطلاق، ويفسِّر هذه الأحكام بأنها أحكام أيديولوجية من صياغة علماء الإسلام، فيقول: «أما المساواة بين الرجل والمرأة فهي تعني في الخطاب التجديدي التساوي في احترام كل واحد لعواطف الطرف الآخر، وهو ما يتنافى بداهةً مع تشريع الفقهاء لِحَقِّ الرجل في تعدُّد الزوجات، أو لتفرُّده بحق الطلاق، ويثبت تهافت كل الحجج التي تُقَدَّم للتشريع لهذه الحقوق التي لا تعدو أن تكون أيديولوجيا رجالية صاغَها العلماء المسلمون وألبسوها لباسًا دينيًّا. وأما التسامح فهو بدوره أُسٌّ لا غِنَى عنه في المنظومة القيمية الجديدة، من خلاله تُنْحَتْ عَلاقةُ المسلم بالآخر»[٢]

وكذلك د. عبد المجيد الشرفي ينطلق منطلقًا مقاصديًّا في مسألة من مسائل المساواة، ألا وهي حقُّ الطلاق الذي يرى أن المساواة بينهما لا يمكن أن تتحقق: «إلا إذا كان التفريق بين الزوجين بحكم قضائي مُنْصِف، لا حسب مشيئة الزوج وحده، وحسب هواه في كثير من الأحيان، فتبقى المرأة على ذمته في حالة الطلاق الرجعي، ويُطلِّق إرضاءً لنزواته، ولا يعبأ بمصير أبنائه من مُطلَّقته»[٣]

---

(١) هموم مسلم، التفكير بدلًا من التكفير، د. نضال عبد القادر الصالح (ص١٧٩).

(٢) H. Redissi: »Le paradoxe de la tolerance en islam contemporain«, in Monotheismes et Modernites, pp. 225-256.

نقلًا عن إسلام المجددين، محمد حمزة (ص١٤٢).

(٣) لَبِنات في قراءة النصوص، عبد المجيد الشَّرَفي (٣/ ١٥٦).

ثم يتطرَّق للمآسي الاجتماعية الناشئة عن هذه الظاهرة كما يراها، والتي تكفي لإقناع الأغلبية التي لا تُقِرُّ بالمساواة كما اقترحها، ولا تُقنِّنُها لحفظ كرامة المرأة وحقوقها بصفتها كائنًا مساويًا للرجل، ينطبق عليها ما ينطبق عليه، سواءً بسواء[1]

ويرى خطابُ الحداثة أن أبرز النتائج المنطقية التي يُفترض أن يَستخلصها الدارس، بموضوعية من قراءته للفقه الإسلامي ـ نتيجتان:

الأولى: «أن عددًا كبيرًا من قواعد الفقه. منافيةٌ لحقوق الإنسان بالمعنى الذي لها اليوم لدى المجموعة الدولية، وفي جميع حالات الاختلاف هذه تكون قواعدُ الفقه معاديةً لمبادئ الحرية الفردية والمساواة بين جميع البشر من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة ثانية، وللاحترام الضروري الواجب إزاءَ حرمة الإنسان الجسدية»[2]

الثانية: «أن قواعد الفقه ليست في حقيقتها ذات طبيعة دينية، وإنما هي قواعد من وضع البشر في سياق تاريخي معين، ويمكن للبشر إصلاحها أو تطويرها»[3]

ومما يدخل في قضايا المساواة أيضًا أنَّ المرأة فُرِضَتْ عليها العدة دون الرجل الذي يمكنه الزواج بغيرها من دون التربُّص مدة معينة، فيتساءل د. عبد المجيد الشرفي بما أن **الحكمة** هي استبراء الرحم، هل ينبغي علينا أن نُغْمِض أعيننا عن «كل ما جدَّ في مجال الطب وعلوم الحياة من معرفة يقينية بأمور كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى الوسائل البدائية، والتمسك بحرفية النصوص؛ من غير محاولة لفهم الغرض منها على ضوء تقدُّم العلم؟!» ثم يؤكد على ضرورة اتباع أولى التأويلات التي تحافظ على روح النص، لا ما تُجَمِّدُه[4]

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٥٦)، الإسلام والحداثة (ص١١٥)، كذلك: القرآن والمرأة، لآمنة ودود (ص١٢٩ ـ ١٣٠).

(٢) الإسلام والحرية، محمد الشرفي (ص٩٦).

(٣) المرجع السابق (ص٩٧).

(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي (ص٨٤ ـ ٨٥).

ويعلِّق نادر حمامي[1] على جملة من قضايا المرأة بأنَّ سببَ هذه الاجتهادات الفقهية إنما هو مِن انتفاءِ **التفسير المقاصدي** للنصِّ لدى الفقهاء وأتباعهم من الـمُحَدِّثينَ؛ ما أدَّى بهم إلى الابتعاد كليًّا عن المعاني الأخلاقية التي تضمَّنَتْها الرسالة[2].

التطبيق السابع
توحيد الأُسس الفلسفية مع الثقافة الغربية
بمدخل المقاصد «حقوق الإنسان» نموذجًا

يرى الجابري أنه من خلال مدخل المقاصد الشرعية نستطيع أنْ نؤَصِّل ثقافيًّا لحقوق الإنسان؛ من خلال عملية مواءمة للثقافتين الغربية والإسلامية، وذلك من خلال اتحاد مقاصدهما، يقول: «عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب في نظرنا أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كلٍّ من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني: كونها تقوم على أُسس فلسفية واحدة.

أما الاختلافات فهي لا تُعَبِّر عن ثوابت ثقافية، إنما ترجع إلى اختلاف أسباب النزول، **أما المقاصد والأهداف فهي واحدة**. والرجوع إلى أسباب النزول ـ وبمعنى أوسع إلى الظروف العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، التي جعلت موقف هذا المشرِّع أو ذاك من هذه القضية أو تلك، على ما هو عليه ـ أمرٌ ضروري وأكيدٌ لفهم المعقولية التي تؤسِّس ذلك الموقف؛ أي: ما يسميه فقهاء الإسلام بـ**(الحكمةِ)**، أعني: الأغراض التي توخَّاها الشارع، أو قد يكون توخَّاها من نوع الحكم الذي أصدره في هذه القضية أو تلك.

وإدراك معقولية الحكم بهذا المعنى أمر ضروري أيضًا؛ لتجنُّب الانزلاق

---

(١) **نادر الحمامي**: باحث حداثي تونسي، من مؤلفاته: «الطبري وخصومه من أهل السُّنَّة»، وكتاب «إسلام الفقهاء».

(٢) انظر: إسلام الفقهاء، لنادر حمامي (ص١٠٧).

إلى ذلك الخطأ المنهجي الخطير الذي يقع فيه كثيرٌ من الناس حين يحاكمون أمور الماضي بمقاييس الحاضر ومشاغله»[1]

وهناك استدراكٌ جيِّد من د. جاسر عودة في مسألة حقوق الإنسان؛ فقد قال: «من الضروري أن تُبحَث مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصَّل قبل إدماجها بالمقاصد الشرعية، حتى يُفرَّق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلًا مع المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات التي قد تتناقض مع ثوابت الإسلام»[2]

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، د. محمد عابد الجابري (ص١٣).

(٢) الاجتهاد المقاصدي، مجالاته وآفاقه، ضمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم (ص١٦٣).

المبحث الثاني

تطبيقات الخطاب المقاصدي
في الفكر العربي المعاصر على العقائد

التطبيق الأول
حكم المرتد[1]

كان حدُّ الردة أحد أبرز تطبيقات مقصد الحرية عند الخطاب المقاصدي؛ حيث إن الإنسان حرٌّ في تعبيره مهما كان هذا التعبير مضادًّا للدين ـ ما لم يتعدَّ على حقوق الآخرين وما يعتقدونه، مثل السباب والشتم لمقدساتهم ـ، وأوضح مِن هذا حريةُ الإنسان فيما يعتقده وما يعتنقه من دين، حتى ولو كان خروجًا من دين الإسلام بعدما كان معتنقًا له؛ بناءً على هذا فحدُّ الردة يتعارض مع الحرية الدينية للإنسان.

البِنية الدَّلالية لرفض حد الردة:

ارتكزت هذه البنية على أربعة مرتكزات رئيسة، هي:

الأول: الاعتماد على مقصَد الحرية، والمتمثِّل في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويتفرع على هذا المرتكز نفيُ أن يكون مقصَدُ وعلةُ حَدِّ الردة هو مجرَّدَ الخروج من دين الإسلام، وإنما علة عقوبة الردة ـ في نظرهم ـ هي الخيانة العظمى، ومحاربة المجتمع الإسلامي وغيرها من العلل.

---

(١) تردَّدْت في الموضع المناسب لهذا التطبيق بين هذا الموطن وموطن الحدود الذي سيأتي، ولكن بما أن البحث في مسألة عقوبة المرتد هو في الحقل العقدي أكثر من غيره؛ آثرت وضعها في هذا الموطن.

الثاني: تأويل أدلة عقوبة الردة ـ خصوصًا الأدلة العملية منها ـ إما بكونها متعلقة بما يقترن مع ردة المرتد من جنايات أخرى؛ كالقتل أو محاربة المجتمع الإسلامي، أو الخروج عن جماعة المسلمين، ونحوها من الجرائم، أو القول بأنها عقوبةٌ تعزيرية تخضع لأحكام السياسة الشرعية[1].

الثالث: إثبات عدم تطبيق حد الردة في العصور الفاضلة، ويتفرع على هذا إثبات الدافع السياسي لمن طبَّقه في تلك العصور وما بعدها.

الرابع: نفي أو تضعيف أدلة إثبات حد الردة الواردة في السُّنَّة النبوية وعمل الصحابة.

وما يخصُّ موضوع المقاصد هو الأول والثاني من هذه المرتكزات؛ لاتصاله بموضوع البحث، وإلا فالمرتكز الثالث والرابع حَرِيَّان بالجمع والتحليل؛ لأنهما اكتسحا مساحة كبيرة في كتابات مَن يعارض القتل؛ عقوبةً للمرتد.

أما الاتجاه التجديدي: فقد ذكر د. الريسوني تحت عنوان: دعاوى النسخ والتخصيص للكليات في مسألة الردة؛ حيث إن قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] قاعدةٌ كلية لا تَقبل النسخ من أحاديث قتل المرتد ونحوها، ثم يقول: «فالقول بأن القتل يكون للردة وحدها دون أيِّ سببٍ سواها يتنافى تنافيًا واضحًا مع قاعدة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، فتعين ردّه وعدم التسليم به»[2].

ثم انطلق في توجيه هذه الآثار، ثم قال: «وفي جميع الأحوال تبقى قاعدة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ أصلًا سالمًا مسلَّمًا لا يمكن نسخه أو نقضه، ولا القبول بأيِّ شيء ينفيه، كليًّا أو جزئيًّا»[3].

---

(١) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للريسوني (ص١٣٣). وفي أصول النظام الجنائي الإسلامي، د. محمد سليم العوَّا (ص١٩٥)، وحرية الفكر في الإسلام لعبد المتعال الصعيدي (ص٨٥).

(٢) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للريسوني (ص١٣٣).

(٣) المصدر السابق (ص١٣٤).

وأما الدكتور العوا فقد ذكَر تحت عنوان «الردة وحرية الاعتقاد» أن الأصل في العقيدة أمرٌ نفسي خاصّ بصاحبه[1]، واستدل بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، وبقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]. وعلى الرغم من إقراره بأنَّ هذا الآية الأخيرة سيقت مساق التهديد، إلا أنه يرى أن فيها دليلًا؛ حيث إن هذا الوعيد خاصٌّ بيوم القيامة؛ يوم الثواب والعقاب، وليس في هذه الدنيا، ثم قرَّر حرية الاعتقاد بوضوح بقوله: «الذي يتخذ ما شاء من عقائد ويحتفظ بها لنفسه، لا يستطيع أحدٌ، ولا يجوز لأحدٍ أن يَعرِض له أو أن يناقشه فيما اعتقد لنفسه؛ فضلًا عن أن يحاسبه أحد أو يساءله عنه، ولكن محل المناقشة هو الإعلان بالردة عن الإسلام والمجاهرة بالعداء له، أو التشكيك فيه. .»[2]، وهي التي يرى أن لها عقوبة تعزيرية.

وعلى نفس فكرة د. العوا سار د. الغنوشي، حيث أكد أن علة قتل المرتد ليست تغيير دينه، وإنما تهديد النظام العام؛ فالردة جريمة لا علاقة لها بحرية الاعتقاد التي أقرَّها الإسلام، وهي مسألة سياسية قُصِد بها حياطة المسلمين، وتنظيمات الدولة المسلمة من نَيْل أعدائها، فهي ـ بنظره ـ عقوبة تعزيرية لا حدِّية[3].

ويرى الغنوشي أن أهم تجليات الحرية ولوازمها حرية الإنسان المطلقة في الاعتقاد؛ بل في التعبير عنه والدعوة إليه، وأمنه من الإكراه على اعتناق دين أو البقاء فيه، ويستدل بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويرى أن الآيات تؤكد معنى حرية الضمير والاعتقاد، ويَستنكر ربط الردة بالجانب الاعتقادي، واعتبارها جريمة عقدية، ويرى أن الأولى اعتبارها جريمة سياسية تتعلق بالتمرُّد المسلح على الدولة الشرعية؛ استدلالًا بالردة التي حصلت في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

---

(١) انظر: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، د. محمد سليم العوا (ص١٩٩).

(٢) في أصول النظام الجنائي الإسلامي، د. محمد سليم العوا (ص٢٠٠). وقد أطال الدكتور في الكلام حول عقوبة الردة طويلًا في كتابه هذا (ص١٧٩ ـ ٢١٠).

(٣) انظر: الحريات العامة، للغنوشي (ص٤٩)، الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٩٦٦).

وأما الدليل على حدِّ الردة عنده فهو عدم تنصيص القرآن عليها، وأما الأحاديث فهي متشابهة وليس منها المتواتر، ويؤكد على أن الحرية مقصدٌ عظيم من مقاصد النبوة والدين(١).

ويقول د. جاسر عودة: «نرى تاريخيًّا أن قضية (حد الردة) قد أُسيء تطبيقُها كثيرًا، وأسيء استخدامُها لأغراض السياسيين المتسلطين، ولعلنا اليوم بفضل مقاصد الشريعة نستبدلها بالمفهوم الأصلي أنه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، والموضوع بالقطع يحتاج إلى بحث»(٢).

وأما د. الترابي فقد انطلق من قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ورأى أن المسلم إذا ترك الإسلام فله ذلك، ويقول: «وأنا لا أقول: إنه ارتد أو لم يرتد، فله حريته في أن يقول ما يشاء؛ شريطةَ ألا يُفسِد ما هو مشترك بيننا من نظام»، فهو يرى أن ما يسميه بالردة الفكرية البحتة التي لا تَستصحب ثورةً على الجماعة، ولا انضمامًا لمن يقاتلها، ليس فيه بأسٌ(٣).

أما الاتجاه الحداثي: فلهم كلامٌ كثيرٌ في حد الردة، سواءً كان ذلك كلامًا عامًّا في الحرية الدينية كما يقول حسن حنفي: «للمُواطِن أن يعبد الله كما يشاء، وله الحرية في أن يتصوره كما يريد، ولا تُقْطَع الرقاب لمجرد أقوال وتصورات كلها ظنيَّة»(٤).

أو كان كلامًا مفصلًا في حكم الردة؛ كما فعل د. عبد المجيد الشرفي؛

---

(١) انظر بحثه: مقاصد الحرية في الفقه الإسلامي المعاصر، ضِمنَ كتاب: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، تحرير محمد سليم العوا، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية (ص١٠٥ ـ ١٠٦).

(٢) تاريخ تطور علم المقاصد، د. جاسر عودة (ص٣٥)، ضمن مجموعة بحوث بعنوان: مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم، وانظر لبحثه: مقاصد الشريعة والدولة المدنية، تصور توافقي، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة والفقه السياسي المعاصر، رهانات وآفاق (ص٣١).

(٣) انظر: جريدة المحرر اللبنانية، مقابلة مع د. الترابي، عدد (٢٦٣)، ١٩٩٤م، نقلًا عن تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، للدكتور أحمد اللهيب (ص٢٨٥ ـ ٢٨٦).

(٤) قضايا معاصرة في الفكر الغربي، لحسن حنفي (٢/ ٦٢)، نقلًا عن منهج حسن حنفي، للقرشي (ص١٩٦).

حيث ذكر المواقف المعاصرة تجاه حد الردة من غير التدقيق في تفاصيل واشتراطات أصحاب هذه الآراء، فذكر ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: المُثْبِت لحدِّ الردة، وممن ذَكَر في هذا الموقف محمد الغزالي، وعبد القادر عودة[(١)]

الموقف الثاني: الذي يميز بين الردة الفردية والجماعية، وممن ذَكَر في هذا الموقف محمود شلتوت[(٢)]، وعبد المتعال الصعيدي[(٣)]

الموقف الثالث: الإنكار الصريح لحد الردة، حيث يسعى هذا الموقف إلى أن يأخذ المسلمون بعين الاعتبار القِيَم التي أفرزتها الحداثة والتحولات النوعية في حقوق الإنسان والحرية، وعلى هذا الأساس يجب العدول عن التأويل التقليدي للنصوص والاعتناء بروح القرآن ومقاصده، وممن ذَكَر في هذا الموقف جمال البنا ومحمد الطالبي. وواضحٌ تحيُّز الشرفي وتبنيه لهذا الموقف[(٤)]

وأما من ناحية تعليل حدّ الردة، فعبد المجيد الشرفي ينفي هذا التعليل الشرعي للردة، ثم يجعل العلة لهذا الحكم الشرعي، ليست ضرورة حفظ الدين، وإنما كان الفقهاء والأصوليون يهمهم ظاهر العبادات قبل أن يُصبح للفرد في المجتمع القيمة التي أصبحت له في عصرنا، لذا كانوا يحرصون على التماسك الاجتماعي في عصر كانت فيه كلُّ المؤسسات محتاجة إلى الشرعية

---

(١) **عبد القادر عودة**: محامٍ من علماء القانون والشريعة بمصر، ولد في ١٩٠٦م، من مؤلفاته: «الإسلام وأوضاعنا السياسية»، و«الإسلام وأوضاعنا القانونية»، و«التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي»، توفي سنة ١٣٧٤هـ. تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٤/ ٤٢)، معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (٥/ ٢٩٦).

(٢) **محمود شلتوت**: فقيه مفسِّر مصري، وُلد سنة ١٣١٠هـ، كان من أعضاء كبار العلماء، ثم شيخًا للأزهر. من مؤلفاته: «القرآن والمرأة»، و«هذا هو الإسلام». توفي سنة ١٣٨٣هـ. تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٧/ ١٧٣).

(٣) **عبد المتعال الصعيدي**: باحث إصلاحي مصري، وُلد سنة ١٣١٣هـ، من مؤلفاته: «نقد نظام التعليم الحديث للأزهر»، و«العلم والعلماء ونظام التعليم»، تُوفي بعد سنة ١٣٧٧هـ. تنظر ترجمته: الأعلام، للزركلي (٤/ ١٤٨).

(٤) انظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشَّرَفي (ص١١٩ ـ ١٢٢).

الدينية، وأما اليوم فمن الطبيعي أن نُنَظِّم حياتنا على أساس ما نَتَّفِق حوله، وما نَسُنُّهُ من قوانين[1].

وأما الجابري فقد أطال في الكلام على مسألة الردة وعقوبتها في كتابه «الديمقراطية وحقوق الإنسان»، فقال: «نقرأ القرآن الذي نزل في مكة الآيات التالية، على سبيل المثال لا الحصر: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وأيضًا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧]»[2]

ويبيِّن أن هذه الآيات لم تأتِ بقتل المرتد، وإنما «جميع هذه الآيات نجد أن حكم المرتد، كما يتحدد في سياقها، هو لعنة الله، غضب الله، جهنم. وليس القتل، وأكثر من ذلك فباب التوبة مفتوح أمامه»، ثم يبين ما اشتهر عند العلماء بأن عقوبة المرتد هي القتل، ويبين استنادهم للحديث المشهور: **(مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فاقْتُلُوهُ)**[3]

ثم يتساءل: «فكيف نفسِّر هذا الاختلاف؟

لنستبعد الشك في صحة الحديث المذكور، فقتال المرتدين زمن خلافة أبي بكر واقعة تاريخية لا شك فيها، كما أن قتل المرتد مسألة لا خلاف فيها بين الفقهاء، فهي بالتالي مسألة يحكمها الإجماع أيضًا»، وهو بهذا يُقِرُّ بالإجماع إثبات عقوبة المرتد، لكنه يُبيِّن أن هذا القتل ليس مقابلًا لما يعتقده المرتد، وإنما لشيء آخر: «لأن المرتد في هذه الحالة، بعد قيام الدولة الإسلامية، لم يكن مجرد شخص يُغيِّر عقيدته لا غيرُ؛ بل هو شخص خرَج عن الإسلام عقيدة ومجتمعًا ودولة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن دولة الإسلام في المدينة زمن النبي ﷺ وزمن الخلفاء الأربعة، كانت تخوض حربًا مستمرة

---

(١) انظر: تحديث الفكر الإسلامي، للشرفي (ص٥٣).

(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان، محمد عابد الجابري (ص١٤).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٣٠١٧)، (٦٩٢٢) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وانظر: طه جابر العلواني في تضعيفه للحديث بطريقة مخالفة لعلم الحديث في كتابه: لا إكراه في الدين (ص١٢٣) وما بعدها، فقد أطال في تتبع الروايات، وسنأتي على مناقشة تضعيفه في الباب المخصَّص للنقد.

مع المشركين العرب، ثم مع الروم والفرس؛ **أدركنا أن المرتد زمن هذه الدولة هو في حكم الشخص الذي يَخون وطنه ويتواطأ مع العدو زمن الحرب، بالتعبير المعاصر**»[١]

فقد رجع د. الجابري لما ذكِر سابقًا عن عدد من الإسلاميين بأن عقوبة القتل بسبب أمر زائد على مجرد ترك دين الإسلام؛ فالجابري يؤكِّد على أن: «حكم الفقه الإسلامي على المرتد بهذا المعنى ليس حكمًا ضد حرية الاعتقاد؛ بل ضد خيانة الأمة والوطن والدولة؛ فضلًا عن الدين والتواطؤ مع العدو، أو التحوُّل إلى لصٍّ أو عدوٍّ محارب. ومن هنا نفهم كيف يربط الفقهاء بين حكم المحارب؛ وهو مَن يخرج على الدولة والمجتمع، ويُشْهِر السلاح، ويقطع الطريق، وبين المرتد التارك للدين فقط.

ذلك أن المرتد في الخطاب الفقهي الإسلامي هو صِنف من المحاربين، وحكمه يختلف من فقيه إلى آخر حسب ما يكون المرتد محارِبًا بالفعل أو لا»[٢]

وليس المهم تفاصيلَ تحليل كلام د. الجابري في تحديد هذه الجريمة الزائدة على مجرد الردة، والتي أوجبت القتل، بقدر ما ركَّز عليه بشأن مقصَد الحرية، حيث يقول: «وما نريد أن نخلص إليه من كل ما سبق هو أن الوضع القانوني للمرتد **لا يتحدد في الإسلام بمرجعية (الحرية)**، حرية الاعتقاد؛ بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بالخيانة للوطن؛ بإشهار الحرب على المجتمع والدولة، وبالمثل فإن الذين يتحدثون اليوم عن حقوق الإنسان وفي مقدمتها حرية الاعتقاد لا يدخلون في هذه الحرية؛ حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين»[٣]

ويقول محمد الشرفي تعليقًا على قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، محمد عابد الجابري (ص١٧).

(٢) المرجع السابق (ص١٧).

(٣) المرجع السابق (ص١٨).

[البقرة: ٢٥٦]: «كان من المنتظَر أن يَعمَد العلماء إلى تأسيس نظرية لحرية المعتقد، ولكنَّ شيئًا من ذلك لم يحصُل؛ بل الأنكى أنهم وضعوا سلسلة من القواعد الماسَّة بحرية المعتقد إزاءَ المسلمين وإزاء غيرهم من أهل الكتاب أو من سِواهم»[١]؛ بل بعدما ناقش هل الردة جُرْمٌ أم لا؟ جعَلَ عقوبة الردة ما هي إلا توظيف سياسي لتصفية الخصوم[٢][٣].

التطبيق الثاني
بعض مسائل الولاء والبراء

قضية الولاء والبراء من القضايا المتفاعلة بتطبيقاتها في كتابات الخطاب المقاصدي، وإن كان هناك اختلافٌ فيها؛ فالاتجاه التجديدي يؤمن بالولاء والبراء عمومًا، ولكنه يُعارضه ببعض تطبيقات هذا المفهوم الواسع؛ بخلاف الاتجاه الحداثي الذي في الغالب لا يؤمن بذات المفهوم أصلًا، فضلًا عن تطبيقاته، ولذلك أَمُرُّ مرورًا سريعًا على أبرز المسائل المرتبطة بمفهوم الولاء والبراء، والتي تناولها الخطاب المقاصدي:

أولًا: الموقف من مقصد: مخالفة المشركين:

قرَّر جمعٌ من أهل العلم أن مخالفة المشركين يُعَدُّ مقصدًا يندرج تحت

---

(١) الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي، محمد الشَّرَفي (ص٥٦)، وانظر ما بعدها، فقد أطال المؤلف في مناقشة موضوع الردة وعقوبة المرتد.

(٢) المرجع السابق (ص٦٥).

(٣) للاستزادة عن موضوع الردة، انظر: لا إكراه في الدين، للدكتور طه جابر العلواني، فكل كتابه هذا عن الردة، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، للدكتور حاكم المطيري (ص٣٦٤ ـ ٣٦٩)، فقد ذكر في حواشٍ مطوَّلة آثارًا ذكرت عقوبة غير عقوبة القتل، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، لعبد الحكيم العيلي، الإسلام وحرية الفكر، لجمال البنا (ص٥٠ ـ ٥٣)، جريمة الردة وعقوبة المرتد، د. يوسف القرضاوي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي (ص٦٧)، قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، آمال قرامي، الإسلام دين الفطرة والحرية، عبد العزيز جاويش (ص١٦٠ ـ ١٦٢).

ومِمن ناقش القائلين بنفي حد الردة وأصَّل المسألة بشكل موسَّع د. سلطان العميري في كتابه: فضاءات الحرية (ص٣٢٣ ـ ٤٢٣).

مقصد الدين، ويعود إليه عدد من المسائل الشرعية، ويستدلون بأدلة كثيرة، منها حديث النبي ﷺ: **(خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ)**[(١)]، وقد أُلِّفَت في ذلك عدةُ مؤلَّفات، من أشهرها إن لم يكن الأشهر كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية المسمى «اقتضاء الصراط المستقيم، لمخالفة أصحاب الجحيم».

وقد عارض هذا د. العلواني؛ حيث أشار لفقه الأقليات في كتابه «مقاصد الشريعة»، واقترَح تجاوز الموروث الفقهي، وذكَر عدة اعتبارات له؛ من ذلك أنه بعدما أشار إلى كتاب ابن تيمية المذكور ذكَر أن الفقهاء الأقدمين، وحتى المتأخرين منهم يعبرون بفتواهم عن نوع من المقاومة وردة الفعل على واقع مخصوص يختلف عن واقعنا، وأشار إلى أن هذه الكتب جزءٌ من ثقافة الصراع التي لا تحتاجها الأقليات الإسلامية[(٢)].

ثانيًا: مساواة المسلم بغيره:

يرى نادر حمامي أنه حصل انزياحٌ واضح عن المقصَد القرآني، ويضرب لذلك مثالًا بأن الفقهاء والخلفاء قد اتفقوا على ألا يقيموا اعتبارًا واضحًا للتمييز الواضح في النص القرآني بين المشركين وأهل الكتاب، ويشير لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةً فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٢٨﴾ [التوبة: ٢٨]، ثم يذكر ما أورده الطبري ـ وإن كان الطبري لم يروه بسنده، وإنما قال: «ذُكِرَ»، وهذه صيغة تَضعيف ـ من عمل عُمر بن عبد العزيز، حيث كتب: «أنِ امنعوا اليهود والنصارى من دخول مساجد المسلمين، وأتْبَع نَهْيَه بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨][(٣)] ثم يشير إلى أن المسلمين نظروا نظرة مصلحية في هذا

---

(١) أخرجه البخاري (٥٨٩٢)، ومسلم (٢٥٩) من حديث ابن عُمر رضي الله عنهما.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، له (ص١٠٢).

(٣) تفسير الطبري (١١/٣٩٨)، وذكر محقِّق تفسير الطبري أن هذا الأثر أخرجه ابن أبي شيبة (٦/٥١٢)، والبيهقي (١٠/١٠٣).

الحكم، فاستثنوا صاحب الجزية والعبد لأحد من المسلمين، وذكر أثر قتادة في ذلك ثم يقول نادر حمامي: «من خلال ما ذكرنا يتبين إذن أن عمل الفقهاء فيما يتعلق بأهل الذمة كان محكومًا بالظرف السياسي والاقتصادي، وهو ما جعَله يبتعد عن **المقاصد القرآنية** مرة أخرى»[1]

ثالثًا: الاعتراض على تقسيم الدور:

يقول د. العلواني: «ينبغي لأبناء الأقليات المسلمة ألا يُقيِّدُوا أنفسهم باصطلاحات فقهية تاريخية لم تَرِد في الوحي، مثل «دار الإسلام»، و«دار الكفر»، وعليهم أن ينطلقوا من المنظور القرآني: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾﴾ [الأعراف: ١٢٨]»[2]

ويشير د. جاسر عودة تحت عنوان (اعتبار مقاصد النصوص وأثره في الحكم) إلى أن الأصل أن الأرض الواسعة كلها أرض الله ـ تعالى ـ، بصرف النظر عن الهيمنات السياسية، والمقصد هو إقامة الضرورة الأولى من الضرورات الشرعية، وهي الدين؛ عن طريق دعوة الناس إليه، وهو معنى الاستخلاف في الأرض بعبادة الله في أيِّ بقعة[3]

رابعًا: الجزية:

ينفي الدكتور العشماوي أن يكون مقصد فرض الجزية هو عدم الدخول في الإسلام، وإنما هو مقابل الحماية، وبدل الإسهام في الحرب، ويستدل بفهم الصحابة رضي الله عنهم؛ حيث إنهم «اتفقوا جميعًا على أن إسلام رعايا البلاد المفتوحة ـ العراق والشام ومصر ـ لا يُسقِط عنهم الجزية، وهو معنًى يُفيد أن الجزية دليلُ الولاء للحكومة المتمركزة في المدينة، وليست عِوَضًا عن البقاء

(١) إسلام الفقهاء (ص١١٤).

(٢) مقاصد الشريعة، له (ص١١٨ ـ ١١٩). انظر: توافق مقاصد الشريعة الإسلامية مع التشريعات الدولية، أحمد الخمليشي (ص١٤ ـ ١٥)، نقلًا عن الاتجاهات المعاصرة (ص١٢٥٨).

(٣) انظر: الاجتهاد المقاصدي، مجالاته وآفاقه، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية، المبادئ والمفاهيم (ص١٨٨).

على دين آخر، ولا هي تَسقُط بالإسلام. ولم يعارض هذا الرأيَ إلا عمرُ بن الخطاب وحدَه، الذي رأى بثاقب بصره أن الجزية تَسقُط بالإسلام، وبذلك أصبحت الجزية دليل رضاء الكتابي عن الانضواء في ذمة الإسلام، وتحت حمايته، وليست دليل ولاء الرعايا لحكومة معينة أو لجماعة بذاتها. .»[1]

ثم يبيِّن أثر مقصد الرحمة في حكم الجزية، فيقول: «شريعة محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ هي الرحمة، ومن رحمة الله بعباده أنه لم يضع على كواهل المؤمنين حرب الناس جميعًا، وترك لأهل الكتاب ـ مع علمهم بدعوة النبي ﷺ ـ أن يظلوا على شرائعهم، على أن يدفعوا جزية للنبي ولجماعة المؤمنين كبدل عن الإسهام في الحرب، وتسليم على البقاء في ذمة الإسلام، والله وحده هو الذي يحكم يوم القيامة، ويحاسب كل شخص على إيمانه وعمله. .»[2]

ثم يختم كلامه فيقول: «إن الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢] وهذه الآية التي هي **روح القرآن وصميم الدين**»[3]

ويرى نصر أبو زيد أن الحكمة من الجزية والدافع لها هو: «مصلحة الأمة التي كانت ستُصَاب بالضرر دون شكٍّ لو تم ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتِجَة في المجتمعات المفتوحة، كانت المصلحة بحسب واقعهم الاجتماعي/التاريخي، وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع؛ هي أخذ الجزية»[4]

وفي موضع الكلام حول الجزية ينبِّه د. القرضاوي على النظر إلى مقصدها بغَضِّ النظر عن اللفظ؛ مستدلًّا بقصة بني تغلب من النصارى لما أبوا إلا أن تؤخَذ منهم باسم الصدقة، لا باسم الجزية، فوافق عمر بن

---

(١) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص١١٠).

(٢) المرجع السابق (ص١١٨).

(٣) المرجع السابق (ص١١٩).

(٤) نقد الخِطاب الديني، نصر حامد أبو زيد (ص٢١١).

الخطاب ﵁، ثم يُنْزِلُ هذا على النصارى في البلاد المسلمة، فيقول: «إنه لا ضرورة للتمسك باللفظ الذي يأنف منه إخواننا النصارى في مصر وأمثالهم في البلاد العربية والإسلامية، والذين امتزجوا بالمسلمين، فأصبحوا يُكَوِّنون نسيجًا قوميًّا واحدًا، فيكفي أن يدفعوا ضريبة أو يشتركوا بأنفسهم في الدفاع عن الأمة والوطن، فتسقط عنهم»[(١)]

ويرى أن الجزية إنما فُرِضتْ بدلًا عن فريضتين؛ «فرضتا على المسلمين، وهما: فريضة الجهاد وفريضة الزكاة، ونظرًا للطبيعة الدينية لهاتين الفريضتين لم يُلْزَمْ بهما غيرُ المسلمين؛ على أنه في حالة اشتراك الذميين في الخدمة العسكرية والدفاع عن الحوزة مع المسلمين، فإن الجزية تَسْقُط عنهم»[(٢)]

فصار دفعُ الجزية مقابلَ إسقاط الخدمة العسكرية وتعهُّدِ المسلمين بالدفاع عنهم وحمايتهم، فإذا شاركوا في ذلك سَقَطَتْ[(٣)]

خامسًا: ولاية الكافر على المسلم:

هذه المسألة مبنيَّة على علو الإسلام وعلو أهله؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النساء: ١٤١]، من هذا المنطلق تأتي مسألة ولاية الكافر على المسلم.

فيرى د. طارق البشري[(٤)] أن تولِّي غير المسلم للولايات العامة أمرٌ جائز، ذكر ذلك من خلال تقعيدٍ أشار إليه بعدَما ذكَر الاتجاهات التي تناولت هذه المسألة في العصر الحاضر، وهي ثلاثة اتجاهات:

---

(١) فتاوى معاصرة (٢/ ٦٧٠)، نقلًا عن: مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، للدكتور جاسر عودة (ص٩٩). وانظر: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، للقرضاوي (ص١٣٧).

(٢) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، د. يوسف القرضاوي (ص٣٣). انظر: فقه الزكاة، للقرضاوي (١/ ١٢٩).

(٣) انظر: معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، د. نريمان عبد الكريم أحمد (ص٤٠)، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إدوارد الدهبي (ص١٢٩).

(٤) **طارق عبد الفتاح سليم البشري**: مفكر وسياسي مصري، وُلد سنة ١٩٣٣م، من مؤلفاته: الحركة السياسية في مصر»، و«الديمقراطية والناصرية».

الأول: مَن يرى جواز تولِّي غيرِ المسلم الوظائفَ العامة، ولكن يمنعه من المناصب الرئيسة لرئاسة الدولة، والمجالس النيابية؛ انطلاقًا من أن الدولة الإسلامية هي دولة عقائدية، ومن هؤلاء أبو الأعلى المودودي.

الثاني: مَن يرى أن الذمة تُعطِي ما يُعرَف الآن بالجنسية، ولكنها غير مؤهِّلة لوظائف الخلافة وإمارة الجيش والقضاء، ومن هؤلاء القرضاوي وإسماعيل الفاروقي[(١)] وعبد القادر عودة وعبد الكريم زيدان.

الثالث: مَن يجيز لغير المسلم تولِّي كافة المناصب، وذكر منهم عمر التلمساني والغنوشي ومحمد سليم العوا.

ثم ذكر أن القول الأول والثاني يكادان يكونان هما القولين السائدين في غالب الفقه الإسلامي، ولم تكن ثَمَّ مشكلةٌ علمية، ولكنَّ المشكلة التي كانت تحتاج لاجتهاد هي مسألة تولِّي غير المسلمين للولايات العامة في بلدان استقلت من الاستعمار بتعاون بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين، وقد تشكَّلت من خلالهم جمعيات ومنظمات قامت على المواطنة.

ثم دلَّل د. البشري على اختياره بجواز تولي غير المسلم الولايات العامة على تعليل أطال في شرحه وملخَّصُه هو: أن الولايات في السابق كانت فردية متمثلة بمنصب الإمام، أو منصب الوزير المفوّض مِن قِبَله، فقد كانت مناصب يتفرد بها صاحبها بنفسه وفق إرادته الشخصية، فهذا التصور كان من السائغ اشتراط الإسلام فيه لتولي مثل هذه المناصب.

أما في الواقع الذي يعيشه العالم الآن فإنه لا يوجد فيه هذه الفردية في تولي المناصب والولايات العليا، «فنحن لا نجد اليوم في خريطة توزيع السلطات رئيسًا ولا وزيرًا يملك ما نِيطَ بالإمام أو الوزير المفوَّض من صلاحيات؛ لأن سلطات هؤلاء قد توزَّعت على العديد من الهيئات الدستورية أو الإدارية، التي تتداول العمل العام الواحد وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملًا

---

(١) **إسماعيل راجي الفاروقي**: مفكِّر إسلامي فلسطيني، ولد سنة ١٩٢١م، من مؤلفاته: «أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل»، و«صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية»، تُوفي سنة ١٩٨٦م.

عبر نشاطها جميعها، كما تتبادل الرقابة فيما بينها من أعمال»[1]

ثم يضيف د. البشري: «إنَّ ما يوكِلَه الفقه الإسلامي لأيٍّ من القائمين على الولايات العامة، قد صار اليوم موكولًا لهيئات تُنظَّم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة، ولم يَعُدِ الفردُ سلطةً طليقة في تدبير أو تنفيذ»[2]

فبحلول الهيئات محلَّ الأفراد في تولِّي الولايات العامة يرى د. البشري جوازَ تولِّي غيرِ المسلم الولاياتِ العامةَ[3]

---

(١) بحث: الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، لطارق البشري، ضمن كتاب: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، تحرير محمد سليم العوا (ص١٥٥).

(٢) المرجع السابق (ص١٥٥).

(٣) لمزيد من التطبيقات انظر: حسن جابر، بحث تأسيس مقاصدي لمسألتي التعددية، تداول السلطة، من كتاب: تفعيل المقاصد الشرعية في المجال السياسي (ص١٩٠ ـ ١٩١).

المبحث الثالث

تطبيقات الخطاب المقاصدي
في الفكر العربي المعاصر على الأحكام الشرعية العملية

مقدمة:

لم تقتصر تطبيقات الخطاب المقاصدي على ما مضى من مفاهيمَ عامة، أو مسائلَ عقدية، وإنما كانت لأصحابه مشاركاتٌ كثيرة في الأحكام الشرعية العملية، سواء في أبواب العبادات أو المعاملات، أو غيرها.

وقد توزَّعت تطبيقاتهم على نوعين:

النوع الأول

تطبيقات عامة تناولت بشكل عام تطبيقَ المقاصد الشرعية في قراءة الأحكام الشرعية

وهذا كان غالبًا في الاتجاه الحداثي؛ وذلك لعدم تخصُّص كثير منهم في المجال الشرعي، فهم يتناولون التطبيقات المقاصدية بشكل عام ومجمل.

حيث يرى د. العشماوي أن هناك مفارقةً بين تطبيق الشريعة وتطبيق أحكام الشريعة، حتى لو كانت أحكامًا وردت بالقرآن والسُّنَّة؛ فضلًا عن اجتهادات الفقهاء، فما تطبيق الشريعة عنده؟

تطبيق الشريعة عنده؛ يعني: «**إعمال الرحمة وجعلها منهجًا عامًّا** في كل شيء، بحيث تهيمن الرحمة على كل حكم، وأن تَطبع كل قاعدة وأيّ تطبيق

أو تفسير، وأن تكون هي الأساس في النص واللفظ والتعبير»[١]

ويرى أن الاقتصار على تطبيق الأحكام الشرعية ـ سواء في المعاملات أم في الجزاءات ـ يحصر هذه الشريعة في إطار محدود؛ بخلاف ما إذا قام المجتمع «على روح الشريعة، فهو يعني: ما هو أزيد من أحكام الجزاءات والمعاملات وأشمل؛ أن يكون المجتمع بارًّا تقيًّا عادلًا فاضلًا محسنًا عفُوًّا، فيتجاوز كل فرد فيه دائرة الأفعال المؤثَّمة ودائرة الأحكام المحددة؛ إلى دائرة أوسعَ تشمل التفاضل والتراحُمَ والتجامل»[٢]

ويختم كلامه حول الجدل بين النص ورُوحه، فمبدأ الالتزام الذاتي تجاه الأحكام بفضل قيام المجتمع على روح الشريعة سيجعل «هذه الروح السمحة الفيَّاضة لا تُرْهِق النصوص بتأويلات تُبْعِدُها عن الغاية منها، أو تحريفات تَصْرِفها عن المعنى الواضح؛ لأنها لا تتلمس الخروج على النصوص والهروب من الأحكام، والبحث عن منافذ التحلل، وإنما هي تقصد إلى تنفيذ النصوص وتطبيق الأحكام بحَرْفِها وروحها، وتُلزِم نفسها الوفاء بما عليها، ثم تفرض على نفسها ما لا يلزمها إلا بالضمير الراقي والخلُق الرفيع، فتتفاضل دائمًا، وتتراحم أبدًا، وتتجامل في كل مناسبة. .»[٣]

ويُلْحَظ عدم الحدة في لغة د. العشماوي، بخلاف لغة د. محمد الشرفي الذي يرى أن هذه الأحكام الشرعية صارت عِبئًا ثقيلًا لتجاوز الزمان لها، فيقول: «إننا إزاءَ وعيٍ جديد بأن العديد من الأحكام الفقهية صارت عبئًا ثقيلًا في وجه التحديث، وأنه لم يَعُدْ ثَمة مجال لتطبيقها، وأن الزمن قد تجاوزها إلى غير رجعة، وهو أمرٌ إيجابي لا محالة»[٤]

ثم يستدرك أنه لا يزال يأمُل في الاتجاه التجديدي في الإسلام الوعيَ الذي سيؤدي إلى التحول، فيقول: «إن الإسلام التجديدي يطمح إلى التحول

---

(١) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص١٨).

(٢) المرجع السابق (ص٨٧).

(٣) المرجع السابق (ص٨٧).

(٤) الإسلام والحرية، محمد الشَّرَفي (ص١٢٧). نقلًا عن إسلام المجددين، محمد حمزة (ص١٤٤).

من الوعي إلى التطبيق؛ أي: إلى الإلغاء، وهو ما يُفْضي إلى ضرورة التحول من الموقف الذي يكتفي بالقول: إن أحكام الفقهاء غير مُلْزِمة دينيًّا، إلى تبنِّي قولٍ أكثرَ جرأةً وقطعًا مع الخطاب الفقهي القديم، ومفادُه أن أحكامهم صارت باطلة أو أنه يجب إبطالُها»[1]

النوع الثاني

تطبيقات تفصيلية تناولت مسائل تفصيلية بعينها

وهذا لا يعني الاستقصاءَ الكامل، وإنما هو ضَرْبٌ لأمثلة في أبواب عملية متعددة.

وذكرها في المطالب الخمس التالية.

---

(١) المرجع السابق (ص١٤٤).

المطلب الأول

تطبيقات الخطاب المقاصدي في أبواب العبادات

زكاة المال المستفاد من الراتب:

يرى د. القرضاوي أن زكاة المال المستفاد من الراتب لا يُشترط لها مرورُ الحول؛ بل يزكيه حين يقبضه، وذلك كما قال: «بعد النظر في حكمة تشريع الزكاة، ومقصود الشارع من وراء فرضيتها»[1]

الأخذ بالحساب الفلكي لإثبات دخول الشهر:

من ذلك ما علَّق د. القرضاوي على حديث: **(لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوُا الْهِلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُم، فَاقْدُرُوا لَهُ)**[2]، حيث قال: «إن الحديث الشريف أشار إلى مقصد، وعيَّن وسيلة، أما المقصد من الحديث فهو واضح بيِّن، وهو أن يصوموا رمضان كله، ولا يضيعوا يومًا منه في أوله أو في آخره. وذلك بوسيلة ممكنة ومقدورة لجمهور الناس. وكانت الرؤية بالأبصار هي الوسيلة السهلة والمقدورة لعامة الناس في ذلك العصر»، ثم ينتقل بما آل إليه هذا العصر من سهولة القياس وتيسره فيقول: «فلماذا نجمد على الوسيلة ـ وهي ليست مقصودة في ذاتها ـ ونغفل المقصد الذي قصَده الحديث؟!»[3]

رمي الجمار قبل الزوال:

بعدما أكد د. القرضاوي باتصال فقه الأولويات بفقه مقاصد الشريعة؛ ضرب مثالًا برمي الجمار قبل الزوال الذي يرى الدكتور جوازه، وقال تعليقًا عليه: «ليس في الشرع ما يدل على أن هذا أمر مقصود لذاته؛ بل المقصود هو

(١) فقه الزكاة (ص٥٠٥).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٠٦)، ومسلم (١٠٨٠)، كلاهما من حديث ابن عُمر رضي الله عنهما.

(٣) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، للقرضاوي (ص١٧٩ ـ ١٨٠).

ذكر الله، والمطلوب هو التيسير ورفع الحرج. والمهم هنا التفريق بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة»[1]

تطبيقات غالية في العبادات:

ما مضى من تطبيقات وإن خالفتْ قولَ الجماهير فإن فيها قدرًا من الاجتهاد الشرعي، ولكنْ من التطبيقات ما تكون غالية في بابها، بحيث لا تكون مخالفةً لرأي شرعي مشهور؛ بل تخالف ما عُرِف من الدين بالضرورة، من ذلك الأمثلة التالية:

أحكام الصلاة:

يرى د. عبد المجيد الشرفي ـ انطلاقًا من قراءته الباحثة عن رُوح الشريعة ومغزاها، ومراعاة مقصدها ـ أن القرآن تعمَّد إغفال التفصيل في أحكام الصلاة وكيفياتها، وهذا التعميم له دلالة عنده، فإذا ما زاد على ذلك من تحليل أحاديث المعراج التي فرِضت فيها الصلاة، وما سَمَّاه بالمساومة الشهيرة بين الله ورسوله ﷺ بإيعاز من موسى عليه السلام، والتي حكم عليها بأنها تنتمي إلى الذهنية الأسطورية، وليست جديرة بأية ثقة[2]، وصلاة النبي ﷺ، والتي كانت محل قدوة من صحابته رضي الله عنهم؛ بعد هذا كله يرى أن هذا لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو من عدد الصلوات وأوقاتها.

وضرَب مثالًا على ذلك بالذين يعيشون في شمال الكرة الأرضية، مما يسبِّب تغيرًا كاملًا في نظام الليل والنهار، ومثالًا آخر بالذين يعيشون بالمجتمعات الصناعية ممن قد تفرض عليهم أنساق حياتية تُعيقهم عن الالتزام بمثل ما يمكن لغيرهم الالتزام به[3]

---

(١) فقه الأولويات، د. يوسف القرضاوي (ص٣٦).

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٦١).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص٦٢).

ولهذا فالقول بوجوب الصلوات الخمس عبارة عن صورة مثالية لا ينبغي تعميمُها على جميع المسلمين ممن قد يكون عندهم ظروف تمنعهم من الالتزام بذلك، فـ«الصلوات الخمس وصلاة الجمعة أو الصلوات الأخرى في العيدين والجنازة وغيرها، تبقى الصيغة الـمثلى لصنفين من المسلمين:

مَن يعتقد بوجوبها على نحو ما رسَّخته السُّنَّة الثقافية، ومَن تسمح له ظروفه بأدائها بالطريقة المعهودة، إلا أن أصنافًا أخرى من الناس ممن أعرضوا عن الصلاة، أو يعيشون تمزقًا بين الواقع والمنشود، ألا يحق لها أن تكون وَفِيَّة لما يأمرها به دينُها من دون الالتزام بما قرَّره السلف في هذا الشأن بكل تفاصيله؟»[1]

بل يرى أن التقيُّد بصفة الصلاة التي قيَّدها الفقهاء بكيفيات محددة يخالف روح هذه العبادة، وأهمية تقديم الغاية منها على الأداء الشكلي، وحديث (**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**)[2] على فرض صحته لا يعني بالضرورة حَصْر أشكال الصلاة، وليس فيه تحريمٌ لطريقة أخرى للصلاة[3]

فخلاصة هذه الفقرة أن الدكتور الشرفي يرى من خلال قراءته المقاصدية أن الصلاة بأحكامها الزمانية والمكانية والعددية ليست توقيفية؛ بل العبرة بظرف المصلي وما يناسب بيئته التي يعيش فيها.

وعلى هذا المِنْوَال يشير بسام الجمل إلى انسجام القرآن مع مقاصد الرسالة المحمدية؛ حيث إنه لم يذكر عدد وكيفيات الصلوات المفروضة «إذ العبرة في ذلك هي أن يجد المؤمن حرية واسعة في القيام بشؤون التعبد عمومًا بما يتوافق مع أحوال معاشه وهيئة اجتماعه من ناحية، وبما يعبر عن انفعالاته ونداء ضميره من ناحية أخرى»[4]

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص٦٣)، والإسلام والحداثة (ص١٠٩) له أيضًا.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٣)، (٦٠٠٨)، (٧٢٤٦) من حديث مالك بن الحُوَيرث رضي الله عنه.

(٣) انظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، عبد المجيد الشَّرَفي (ص٥٣)، وكتاب تحديث الفكر الإسلامي (ص٥٢).

(٤) الإسلام السُّني، بسام الجمل (ص١٠٦ ـ ١٠٧).

أحكام الزكاة:

كذلك الزكاة لم يحدد القرآن مقاديرها ولا أصنافها، ولذلك يرى د. الشرفي أن الوقوف بالزكاة عند أصناف المال الموجودة في العهد النبوي يُعَدُّ تجاهلًا عن المقصد من الزكاة، كما يدل على عدم الوعي بأهمية الصِّيَغ الحديثة من التضامن، مثل حق التعليم والشغل والسكن والعناية الصحية[(١)]

أحكام الصيام:

ينطلق د. عبد المجيد الشرفي من خلال رؤيته المقاصدية في حكم الصيام إلى استمرار إمكانية تعويض الصيام بالفدية؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] لجميع الناس القادر منهم وغير القادر، ويرى أن مَن يترك هذا الحكم سيقع بأحد محظورين؛ إما التظاهر بالصوم حرجًا من الناس، مع القناعة بحكم الفدية، وإما اللجوء إلى الحِيَل الفقهية للذين يعيشون في المناطق الواقعة شمال الكرة الأرضية[(٢)]

ومما يَستشهد به نصٌّ عند ابن هشام يذكر فيه الغداء في غزوة بدر، وهي كما هو معروف في شهر رمضان، مما يجعله يسمِّي هذا اكتشافًا مغيَّبًا في الضمير الإسلامي[(٣)]، ويؤكِّد على أن اختيار جماهير الفقهاء ـ والذي يخالف استمرارية حكم التخيير بين الفدية والصيام ـ يمثل انزياحًا شاذًّا عن مقاصد القرآن، ويشير إلى وجود أمثلة كثيرة في هذا المعنى[(٤)]

---

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٦٣ ـ ٦٤)، وانظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، له أيضًا (ص٥٢).

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٦٣ ـ ٦٤)، وانظر لكلامه على أحكام الحج أيضًا: (ص٦٥).

(٣) انظر: تحديث الفكر الإسلامي (ص٥٣ ـ ٥٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٦٠).

المطلب الثاني

تطبيقات الخطاب المقاصدي في أبواب المعاملات[1]

من ذلك ما أشار إليه د. العشماوي وهو يتكلم عن تماشي القانون المصري مع أحكام الشريعة ومقاصدها في أبواب الربا، وقد قرَّر منهج القرآن في التجدد، وأن الوقائع التي نزلت عليها آيات الربا بما يناسب أحوال الناس في ذلك الزمان؛ فالقروض ذات الزيادة الربوية لا تدخل في الربا المحرم، فقد تغيَّر الحال ولم يَعُدْ الأمر كما كان من استغلال لحاجة المدين يؤدي إلى إعساره وإفلاسه[2]، ولم يعد هناك نظام للربا، وإنما «نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرِّع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدِّد الفائدة بحيث لا تُغنِي الدائن ولا تَستغل المدين»[3]

ويوافق ذلك د. عبد المجيد الشرفي؛ حيث نفى أن ما تقوم به البنوك من قروض يصدق عليه حكم الربا المنهي عنه؛ حيث إن ذلك المنهي هو ما يكون فيه أضعافٌ مضاعَفَة، ويعلل ذلك أيضًا بأن المؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في العهد النبوي، فلا يُتَصوَّر تحريم شيء لم يكن موجودًا أصلًا.

ثم يؤكِّد على بيت القصيد، ألا وهو الدوران حول **الحكمة والعلة** التي من أجلها حُرِّم الربا؛ حيث إن الفوائد البنكية التي لا يعُدُّها من الربا هي أفضلُ وسيلة ـ في نظره ـ لضبط جَشَع الذين يستغلون فقر الفقراء، وهي أفضل من الحِيَل التي تقوم بها البنوك الإسلامية.

ثم يختم كلامه حول حكم الربا بأن الضمير الإسلامي لم يَعُدْ يَجد حرجًا يُذْكَر من هذه المعاملات الـمُعَلْمَنة[4]

---

(١) من المؤلفات المفردة في ذلك: كتاب مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال، للدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق.

(٢) انظر: أصول الشريعة، للعشماوي (ص١١٣ ـ ١١٤).

(٣) المرجع السابق (ص١١٥).

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٧٣).

المطلب الثالث

تطبيقات الخطاب المقاصدي في أبواب الجنايات والحدود

هناك تطبيقات تكلمت عن مطْلَق الحدود، ولم تخصَّ الكلام على حدٍّ معين، وكلها تنطلق من منطلق المقاصد، من ذلك رأي عبد الله العلايلي[1] أن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفيًّا وبغاياتها، فغاية هذه العقوبات هو الردع الحاسم، فكل ما أدَّى مؤداها من الممكن أن يحل محلها[2].

بل يرى أن هذه الحدود لا تتفق «مع رُوح القرآن الذي جعل القصاص صيانة للحياة وإشاعة للأمن العام، وليس لجعل المجتمع مجموعَ مشوَّهين؛ هذا مقطوع اليد، وهذا مقطوع الرجل. .»[3]، ويرى أن الحد لا يُطبَّق إلا بعد إصرار صاحبه باستدلالات لغوية ذكرها[4].

ثم يتساءل لإثبات عدم حدِّ الجاني بالحد لزلة واحدة فعَلها، فيقول: «هل يُعقل أن يكون مِن قصد الشريعة أن تُحمِّل السارقَ مثلًا عارَه بزلةٍ أبدَ الحياة، وإن غدا أنقى الأنقياء، وأتقى الأتقياء، بمعادلة مشهودة: هذا مقطوع اليد؛ إذن هو سارق»[5].

ود. عبد المجيد الشرفي من خلال قراءته التاريخية يرى من خلالها أن القراءة الحرفية هي المسؤولة عن الصبغة الإطلاقية لأدلة الكتاب والسُّنَّة، ولكنها ليست الأكثر وفاء لروح الرسالة النبوية، ولروح النص القرآني ومقاصده. وضرب أمثلةً بالقصاص في القتل العمد، وحد السرقة، والزنا،

---

(١) **عبد الله عثمان العلايلي**: كاتب أديب لبناني، وُلد سنة ١٣٣٣هـ، من مؤلفاته: «مقدمة لدرس لغة العرب»، و«أغاني الأغاني»، توفي سنة ١٤١٧هـ. تنظر ترجمته: كتاب العلايلي مفكِّرًا ولغويًّا وفقيهًا.

(٢) انظر: أين الخطأ، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، عبد الله العلايلي (ص٧٣ ـ ٧٤).

(٣) المرجع السابق (ص٨٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٨٠ ـ ٨١، ٩١).

(٥) المرجع السابق (ص٨١).

والقذف، وشرب الخمر، والحرابة، والردة[1]

بل يصف عمل الفقهاء باتباع الهوى في توظيف عادات قديمة وإلصاقها بالإسلام: «إن ما قام به الفقهاء في شأن حَدَّي الزنا والارتداد على سبيل المثال لا يتعدَّى كونهم أخذوا عادة قديمة ووظَّفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام إلحاقًا مفتعلًا، شأنهم في هذا الحكم شأنهم في جُلِّ القواعد التي وضعوها. واعتبارًا لعدم وجود أساس ديني مقنع، وجب إلغاء هذين الحدين اللذين يمثلان أخطر الحدود، وهما ضرب عنق المرتد وقتل الزاني رجمًا»[2]

وأما الصادق بلعيد فيرى أن هذه العقوبات لا تتوافق مع روح الإسلام؛ بل اقترن لدى الرأي العام العالمي بالتشدد وقسوة القلب[3]، «ولذلك فتطبيق هذه العقوبات باسم القرآن خيانة له»[4][5] وأما نادر حمامي فبعدما استعرض عددًا من الحدود استنتج أن مقالات الفقهاء في الحدود تدُلُّ على انزياح كبير عن النص، وعن مقاصده الأخلاقية[6]

القصاص في الجروح:

طرح د. العلواني مسألة القصاص في الجروح في كتابه (مقاصد الشريعة)؛ حيث يرى أن موضوع ﴿وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾ [المائدة: ٤٥] الذي نصَّت عليه الآية من أخطر ما يتعلق بالفقه؛ بل قد أثَّر في عالمية الشريعة القائمة على وضع الإصر والأغلال؛ حيث إن الآية حُكِيَت عن بني إسرائيل في قوله تعالى

---

(١) انظر: لَبِنات في قراءة النصوص، عبد المجيد الشَّرَفي (٣/ ٩٠)، والإسلام والحداثة (ص١٢٨).

(٢) الإسلام والحرية، محمد الشرفي (ص٨٣)، نقلًا عن إسلام المجددين، لمحمد حمزة (ص١٤٨)، وانظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد النجار (ص٨٤).

(٣) انظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد (ص١٩٨).

(٤) انظر: نقلًا عن عبد الرزاق هرماس في كتابه: القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير (ص٨٦، ١٧٩)، ويحيل إلى مصدر لأركون باللغة الفرنسية.

(٥) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان (ص٣٩٢).

(٦) انظر: إسلام الفقهاء، لنادر حمامي (ص١٠٣).

أول الآية: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ﴾ [المائدة: ٤٥]، فهو ينتقد الفقهاء الذين ارتكزوا على القاعدة الأصولية (شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ)، وعاب على الفقهاء أنهم نسوا هيمنة القرآن ونَسْخه الإصر[(١)]

القصاص بالقتل:

يؤكد فيه د. عبد المجيد الشرفي أن آية القصاص إنما أتت لبيان أن القصاص مقصور على القاتل، ولا يمتد إلى ذويه، كما كان يحصل في السابق، فهو يؤكد على العقوبة الفردية، وينفي الجماعية، وليس مقصودًا عنده صورة القصاص بالقتل ذاته، وإنما يؤكد على أن القصاص بطريقة معينة ليس مقصودًا لذاته؛ بل لما تتطلبه الحياة في أبسط معانيها، فتعويض عقوبة الإعدام بالسجن ونحوه لا يتنافى مع المبدأ القرآني العام، فلا شيء يمنع إلغاء عقوبة الإعدام[(٢)]

قطع يد السارق:

ممن تناول حدَّ السرقة من مدخل مقاصدي الجابريُّ، والذي ناقش هذه المسألة من خلال سؤال: ما علة هذا الحكم، وهو ما سماه بـ«معقولية الحكم»، وقد استعرض طريقتين كليهما تنطلقان من المقاصد؛ إلا أنه عاب على الأولى أنها تَصْرِف كل اهتمامها للبحث عن العلة، وتنشغل بالألفاظ؛ بخلاف الثانية التي تنطلق أساسًا من المقاصد.

يقول الجابري: «الطريقة الأولى التي تعتمد القياس والتعامل واستثمار الألفاظ عاجزة تمامًا عن بناء معقولية هذا الحكم بمنهجيتها الخاصة، ولذلك فلا سبيل أمامها إلا القول بأن تحريم السرقة رُوعِيَ فيه اعتبار المصلحة (=حفظ الأموال)، فهي إذن تلجأ إلى المصلحة والمقاصد لتجعل منها (علة

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، طه جابر العلواني (ص٤٥ ـ ٤٦)، وكذلك: أين الخطأ، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، عبد الله العلايلي (ص٨٥).

(٢) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٦٨ ـ ٦٩).

الحكم). ولكن بما أنها تَصْرِف كلَّ همِّها إلى العثور على (العلة)، فهي تقف عند هذا الحد: حفظ الأموال ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية البشرية، وإذن فتحريم السرقة تَفْرِضه المصلحة، وهو معلَّل بها». ثم سأل سؤالًا:

«لماذا جاء حد السرقة بقطع يد السارق، وليس بسجنه أو جلده مثلًا؟».

فلا يوجد جواب ـ بحسب كلام الجابري ـ عند أصحاب هذا الاتجاه؛ بل «إذا حاولوا تاهوا في افتراضات قد تَجرُّ إلى تخرُّصات، إلى إلغاء المعقولية تمامًا. من ذلك مثلًا أن قطع اليد يمكن أن يُعلَّل ـ على سبيل الفرض فقط ـ بأن السرقة قد تَمَّت بها، فوَجَب قطعها.

وبما أن هذه الطريقة تعتمد القياس، فمن الممكن أن يَعترض معترِضٌ تَحْكُمُه آليةُ القياس بالقول مثلًا: ولِمَ لا يكون حد الزنا بقطع العضو الذي يتم به، أو على الأقل باللجوء إلى الإخصاء؛ قياسًا على حد السارق؟».

ثم ذكر الطريقة الثانية التي يتبناها؛ لأنها تنطلق أساسًا من المقاصد، وتتحرر من سلطة الألفاظ؛ بل تنظر إلى أسباب النزول التي اقتضت خصوصية لهذا الحكم، أو ما يسميه (الوضعية الاجتماعية)، فقد كان مجتمع الجاهلية يعمل بقطع اليد قبل مجيء الإسلام في جزيرة العرب، كذلك كان هذا المجتمع مجتمعًا بدويًّا رحَّالًا لا يستطيع من خلاله وضع سجن، وما يحتاجه من الحراسة والمؤونة، فلا سبيل إلا العقاب البدني الذي يلبي هدفين؛ تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرَف ويَحتاط الناس منه.

ولما جاء الإسلام، وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل، احتفظ بقطع اليد كحد للسرقة، من جملة ما احتفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام، مع إدراجها في إطار خُلُقية الإسلام، الخلقية التي اشترطها الفقهاء في إثبات فعل الزنا. لقد اشترطوا كل تلك الشروط المعروفة؛ لأنه كان من الممكن توفُّرها في مجتمع كل شيء فيه بادية، فلا جدران، ولا

أسوار، ولا غرف. إلخ، وبالتالي يمكن للشاهد أن يشاهد فعلًا تفاصيل العملية. فهل من المعقول اشتراط مثل تلك الشروط في وضعية المدينة المعاصرة؟ إن ذلك يعني: استحالة إثبات الجريمة»[(١)]

فهذه هي معقولية حد السرقة عند الجابري، وقد حاولت الاختصار لكلامه؛ لكي أعرض معناه كاملًا؛ نظرًا لتفصيل التطبيق الذي طبَّقه الجابري؛ باعتباره أحد تطبيقات الخطاب المقاصدي المُمنهَجة، وليس مثل بقية التطبيقات التي تُذكَر ذكرًا عابرًا.

وقريبٌ من هذا كلام د. عبد المجيد الشرفي؛ فقد أشار إلى ما أشار إليه الجابري من ذكر مقتضيات تشريع حدِّ السرقة بما كان مناسبًا للمجتمع البدوي السابق، وأيَّد بدوره استبدال هذه العقوبة مما لن يكون له أثر سلبي في ذلك المجتمع، حيث يقول: «لا شك أن إسقاط هذه العقوبة في جُلِّ البلاد الإسلامية لم يُبعِد المسلمين فيها عن روح الرسالة المحمدية، وأن تنفيذها في البلدان القليلة التي ما زالت متشبثة بها بدعوى تطبيق الشريعة يثير استنكارًا متزايدًا في الأوساط الواعية من المسلمين قبل غيرهم»[(٢)]

ويرى ضرورة اعتبار المقاصد الشرعية وتطور الأوضاع التاريخية[(٣)]

وأما الدكتور نضال الصالح فيرى الضوابط والاستثناءات التي وضعها الفقهاء ما هي إلا تهرُّب منهم؛ للاعتراف بأن الحدَّ كما هو وارد في الآية إنما قُصد به علاجُ شرور وثيقة الصلة بذلك المجتمع، ويؤكِّد على أن هذا الحد لم يَعُدْ صالحًا لهذا المجتمع؛ فالمهم عنده هو استنباط الحكمة المقصودة من

---

(١) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦٢ ـ ٦٣). وانظر: العشماوي الذي ينفي حد السرقة لصعوبة إثباته؛ لأنه يتطلب شروطًا يصعب تحققها، ويرى كذلك أن السرقة وفق اصطلاح الفقهاء وشروطهم لا تنطبق على مَن يسرق مال الدولة لشبهة الملك، انظر: أصول الشريعة (ص١١٨).

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٧٠). وانظر له: كتاب تحديث الفكر الإسلامي (ص٤٩).

(٣) انظر له: الإسلام والحداثة (ص١٢٥). وانظر: كتاب إسلام الفقهاء، لنادر حمامي (ص٨٨ ـ ٩٣).

نصِّ الآية. ومن هذا المنطلق فإنه يَحِقُّ للمجتمعات المعاصرة أن تُطوِّر الأحكام على هدي روح الإسلام ومقاصده[1]

(١) انظر: هموم مسلم، لنضال الصالح (ص١٥٣). ومن الحدود ما تناوله الاتجاه الحداثي غير ما ذكر، انظر على سبيل المثال عند عبد المجيد الشَّرَفي حد الخمر في كتابه: الإسلام والحداثة (ص١٢٤)، وحد الزنا (ص١٢٦)، والقذف والحرابة (ص١٢٧)، وحد الخمر عند نادر حمامي في كتابه: إسلام الفقهاء (ص١٠٠ ـ ١٠٢).

المطلب الرابع

تطبيقات الخطاب المقاصدي في أحكام المواريث

المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة:

بعدما انتقد محمد الشرفي اضطراب أحكام الميراث في أنصبة الذكر مع الأنثى، كما هو معروف أن للذكر حظَّ الأنثيين، وخالَف هذا الأصلُ بعضَ المسائل المعروفة، قال بعد ذلك عن هذه المسائل: «من شأنه أن يُخِلَّ بتناسق نظام الميراث الفقهي، ويُثْبِت مدى حاجة بعض الأحكام الواردة في القرآن إلى تأويل لا مفرَّ منه.

وبدل التأويل الحرفي السطحي الذي عمد إليه الفقهاء، وآل إلى نتائج مختلة أو مبهمة أو غير ذات معنى، ينبغي اعتماد تأويل أفضل منه بكثير، وهو التأويل المستنير **بروح القرآن ومقاصده**»[1]

ثم يبيِّن ما يريده من روح القرآن بأن الميراث يوزَّع بشكل اختياري؛ إذ يَحِقُّ لمن يوزِّع تَرِكتَه على أقاربه أن يوزِّعها على نحوٍ غير النحو الذي يحدِّده الفقه، من ذلك رغبة بعض الموصين بالمساواة بين الذرية بغضِّ النظر عن فوارق الجنس[2]

ويزيد التفصيل في هذا التطبيق د. عبد المجيد الشرفي، فيقول: «لقد دعا الطاهر الحداد منذ ١٩٣٠م إلى هذه التسوية؛ بناءً على ما سماه «مرونة الشريعة الإسلامية واتساع معناها لقبول أطوار الحياة الإنسانية»، وعلى أن «الإسلام لم يقرِّر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله»؛ بدليل أن المرأة ساوت الرجل في بعض الحالات، كميراث الأبوين مع وجود الولد؛ بل كان «حظها أوفر منه في وجه من مسألة ميراث الأبوين مع فقد الولد».

---

(١) الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي، محمد الشَّرَفي (ص٩٧)، وانظر: دوائر الخوف، لنصر حامد أبو زيد (ص٢٣٣ ـ ٢٣٤).

(٢) انظر: الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي، محمد الشَّرَفي (ص٩٨).

ثم يستدل بتغير الحياة الاجتماعية للمرأة في العصر الحديث وتعلمها؛ حيث خرجت من «سجن البيت إلى الحياة العامة، وتنامَى وعيُها بحقوقها، وكل ذلك يَفرِض مراجعةَ أحكام الإرث في سبيل التسوية بين الذكور والإناث».

ويرد على من يستدل بصريح الآية ممن يسميهم بالمتزمتين، وأنه لا اجتهاد مع النص؛ بأن الآية فيها النص بالوصية وليس الأمر بأنَّ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] بالنسبة إلى الأولاد، لكنَّ المسَلَّمة التي ينطلق منها الفقهاء، وهي أن «العبرة بعموم النص لا بخصوص السبب»؛ فالقرآن ليس مدوَّنة قانونية، وليس مجموع وصفات جاهزة؛ بل فيه جملة من القواعد التي جاءت لحل مشكلة ظرفية اعترضت المجموعة الإسلامية الأولى. والعبرة فيها إنما هي **بالمقاصد التي ترمي إليها**، لا بحرفيتها».

ثم يستدل على المساواة بأن بعض أحكام المواريث غير قابلة للتطبيق أصلًا، بسبب ما سَمَّاه الفقهاء (العَوْل)، وبمقتضاه ليس النصف نصفًا، ولا الثلث ثلثًا، ولا الربع ربعًا، إلى غير ذلك»[١]

ويشير الشرفي إلى تغيُّر حال المرأة الحديثة؛ مما يَستدعي تغيُّر حكم ميراثها، فيقول: «إن المرأة الحديثة التي لها مستوى تعليمي مماثل لمستوى زوجها، ولها دَخْلٌ مُشَابِهٌ لدخله، تُنْفِق منه على أُسْرَتها، لا يمكن مقارنتها بحالة المرأة في الجاهلية المحجوبة في بيتها، والتي تَعيش عالة على زوجها من الناحية الاقتصادية»[٢]

ميراث العبد:

يعترض د. نصر حامد أبو زيد على كلام الشافعي في أن العبد لا يرث؛

(١) لَبِنات في قراءة النصوص، عبد المجيد الشَّرَفي (٣/ ١٥٦ ـ ١٥٨)، وانظر له: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٨٢)، وتحديث الفكر الإسلامي (ص٣٦)، والقرآن والمرأة، لآمنة ودود (ص١٣٨ ـ ١٣٩).

(٢) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشَّرَفي (ص٨٧).

قياسًا على حديث **(مَنْ بَاعَ عَبْدًا ولَهُ مَالٌ؛ فمَالُهُ لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ)**[1]

ويعترض عليه بأنه يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة التي تَعتبر الحرية أصلًا، والعبودية طارئًا[2]

---

(١) أخرجه البخاري (٢٣٧٩)، ومسلم (١٥٤٣) من حديث عبد الله بن عمر ﵄.

(٢) الشافعي والأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد (ص٨٤). وانظر حول موضوع المساواة بين المرأة والرجل رسالة دكتوراه: أطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية، دراسة نقدية للدكتور محمد إبراهيم العوضي في جامعة أم القرى (ص١٥٥ ـ ١٩٨).

المطلب الخامس

تطبيقات الخطاب المقاصدي في أحكام متفرقة

حكم حلق اللحية:

مما تناوله د. القرضاوي في صدد ذكره لمرتكزات المدرسة الوسطية تجاه المقاصد؛ أن أحد هذه المرتكزات هو البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم، ثم ذكَر أحد الأمثلة على هذا في مسألة حلق اللحية، وطرَح تساؤلًا عن حكمها: هل هو الفرضية والإيجاب أو الندب والاستحباب؟

وأورد ثلاثة أحاديثَ فيها النصُّ على مخالفة المشركين، ومنهم المجوس، من خلال حلْق اللحية، ثم عقَّب بقوله: «ومن هنا يتبين للناظر في مقصود الشارع مِن أوامره في مسألة اللحية؛ أنه علَّلها بعلة نصَّ عليها، وهي مخالفة غير المسلمين في صوَرهم الظاهرة».

ثم تساءل: «هل هذه المخالفة في الشكل والصورة: تدخل في ضروريات الدين أو في حاجياته أو في تحسيناته؟» وأجاب عن هذا التساؤل قائلًا:

«الواقع أنها أَوْفَقُ ما تكون بالتحسينات والكماليات، فهي مقصد تكميلي، لا مقصد تأسيسي، يناسبه الندبُ والاستحباب، لا الفرض والإيجاب».

ثم دلَّل على ذلك بعدم التزام الصحابة في صبغ الشيب، مع أنه أتى الأمر بمخالفة أهل الكتاب في ذلك، مع ملاحظة أننا في مسألة اللحية، فهل أتى بدليل على عدم التزامهم في ذلك؟!

ثم أصدَر حكمه على حلق اللحية فقال: «وإذا كانت المخالفة في الصورة لغير المسلمين من باب التحسينات؛ فالأَولى بها أن يكون حكمها

الندب، وهذا الذي يتفق مع حكمة الشرع فيه»[1]

مسألة سفر المرأة بلا محرم:

ذكر القرضاوي ـ تحت عنوان (فَهم النصوص في ضوء أسبابها وملابساتها) باعتباره أحدَ معالم المدرسة الوسطية تجاه المقاصد ـ مسألة سفر المرأة مع مَحْرَم، وحدَّد العلة من وراء النهي الوارد عن سفرها بلا مَحْرَم بأنه «الخوف على المرأة من سفرها وحدَها بلا زوج أو مَحرم، في زمن كان السفر فيه على الجمال أو البغال أو الحمير تجتاز فيه غالبًا صحاري ومفاوز تكاد تكون خالية من العمران. .»[2]

ثم ذكر د. القرضاوي أنه في هذا الزمان قد تغيَّر الحال وأصبح السفر في طائرة مائة راكب أو أكثر. . ولم يعد هناك مجالٌ للخوف إذا سافرت وحدَها.

قتال الناس حتى يُسْلِموا:

ذكر الدكتور طه جابر العلواني في مَعرِض ردِّه على سؤال وُجِّهَ له عن رؤيته المقاصدية للجهاد، أن كثيرًا من المسلمين إنما يُقاتِلون لحمل الناس على الدخول في الإسلام بالقوة، وذكر استدلالهم بحديث: (**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ**)[3]، ثم قال: «هذا حديث لا يصح لا سندًا ولا متنًا. وقد رُوي من مائتين وأربعة وثلاثين طريقًا، أربعون منها دارت على الزُّهْري، وأربع وعشرون على الأعمش، وعشرون على حُمَيد الطويل، وستة عشر على شعيب بن أبي حمزة، واثنا عشر على سُفيان، وستة على الحسن البصري، وأربعة على شَرِيك، وكلٌّ من هؤلاء مدلِّسٌ، ولم يصرِّح بالسماع، وبِناءً على قواعد المحدِّثين والأئمة النقَّاد للأسانيد تُعتبَر هذه الطرق

---

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، د. يوسف القرضاوي (ص١٥٧ ـ ١٥٨).

(٢) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، د. يوسف القرضاوي (ص١٦٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٣٩٩)، ومسلم (٢٠) من حديث أبي هريرة ﷺ.

كلُّها مظلمة فباطلة، لا يُعتدُّ بها»[1] ثم بيَّن عدم قدرة هذا الحديث على نسخ الآيات التي قرَّرت مقصد حرية العقيدة والتدين؛ كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩]، بالإضافة إلى مائتي آية تقرِّر هذا المقصَدَ، ويفسِّر أن غاية القتال الذي قام به النبي ﷺ في الفترة المدنيَّة بعد الأمر بالقتال إنما كان لحماية الاعتقاد، ولجعل القبائل تحترم عهودها واتفاقياتها، فلا تنقضها ولا تتجاوزها[2].

حكم الموسيقا:

من الأدلة التي استدل بها د. القرضاوي في بيان حكم الموسيقا المقاصدُ الشرعية؛ حيث قال في كتابه المخصَّص لبحث مسألة الغناء تحت عنوان (الرجوع إلى مقاصد الشريعة): «ومما استَدل به القائلون بإجازة الغناء والآلات الموسيقية: النظرة إلى مقاصد الشرع وأسراره، فمن المعلوم أن أحكام الشرع ـ وخصوصًا في شؤون المعاملات والعاديات ـ مفهومة معلَّلة، وهي أحكام منطقية تُشرَح بها الصدور، وتَقتنِع بها العقول. ولكن قد يكون في العبادات أمورٌ لا تخضع للتعليل. أما العاديات وأمور الحياة؛ فإن التعليل فيها أوضح؛ ولهذا دخل فيها القياس عند جمهور الأئمة، كما دخل الاستحسان والاستصلاح عند المحققين من علمائها. ولا شيءَ في الغناء إلا أنه من طيِّبات الدنيا التي تَستلذها الأنفُس، وتَستطيبها العقول، وتَستحسنها الفِطَر، وتَشتهيها الأسماع. ولو تأملنا لوجدنا حُبَّ الغناء والطرب للصوت الحسن يكاد يكون غريزةً إنسانية، وفِطرةً بشرية. وإذا كان حُبُّ الغناء غريزةً وفطرة، فهل جاء الدِّين لمحاربة الغرائز والفِطَر والتنكيلِ بها؟!»[3]

---

(١) تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، مدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني، حوار: زينب العلواني (ص٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٤٤).

(٣) فقه الغناء والموسيقا في ضوء الكتاب والسُّنَّة (ص١٢٥ ـ ١٢٨).

الباب الثالث

نقد الخطاب المقاصدي في الفكر العربي الـمعاصر

وفيه فصلان:

الفصل الأول: نقد أسس الخطاب المقاصدي في الفكر العربي الـمعاصر ومنهجه في الاستمداد من المصادر.

الفصل الثاني: نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي الـمعاصر.

تمهيد

أحاول في هذا الباب تطبيقَ النقد بطريقة موضوعية، لا تقوم على نقْد الأشخاص، وإنما على نقد الأفكار والمنهجيات الـمتَّبَعة لدى المفكرين، إضافةً إلى النتائج التي هي مَحَلٌّ نقد أيضًا.

ولكنَّ هذه الموضوعية لا تُعارِض اتخاذَ موقف محدد؛ فليس الموضع موضعًا وصفيًّا صرفًا، واتخاذ المواقف لا يعني أبدًا غياب الإنصاف، أو تعدِّي الحقائق، أو تجاوز التدليل على الفكرة قبل استنتاجها؛ لأن الحياد التام الذي يُدَّعَى في عددٍ من الدراسات شيءٌ غير مستطاع للبشر، ونفيُ التحيز للأفكار عبارةٌ عن نفي شيءٍ موجود مُعايَش لا مناص منه.

واتخاذ المواقف إنما يُعنَى به إبداءُ وجهة نظر تحاول توثيق ما انتهت إليه بالشواهد ومتطلبات المنهجية الصحيحة؛ «فتُغالِب الأهواء بمصداقية الاستشهاد، وتواجِه الانطباعية بصرامة التوثيق»[1]

فالموضوعية: «هدفٌ اتضح للكثير من المفكرين الغربيين تحديدًا (طالما أن الغرب هو الحجة في كل شيء)[2] أنه صعب إنْ لم يكن مستحيلَ التحقق، وحيادية العلم أو موضوعيته؛ بل دقته وقدرته على الوصول إلى الحقائق

---

(١) استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، د. سعد البازعي (ص٧)، على أن الأسطر السابقة أُخِذ مضمونها من الكتاب نفسه.

(٢) ما بين القوسين هو من كلام د. سعد البازعي نفسه.

الـمطلَقة، ليس في العلوم الإنسانية وحدها، وإنما حتى فيما يُعرَف بالعلوم البحتة نفسها، هو ما صار موضع شكٍّ كبير، سواءً ذهبنا إلى المنهج التقويضي لدى دريدا في نقده للفلسفة والعلوم الإنسانية إجمالًا، أو ذهبنا إلى مؤرِّخ للعلم، مثل الأمريكي توماس كون[(١)] في نظرية: الاعتباطية والـمصادفة التي تَبْرُز في قراءته لتاريخ العلم»[(٢)]

المنهج النقدي الذي اتبعْته في هذا الباب:

من الطبيعي ألا يوازي البابُ النقدي البابين السابقين في تحليل الخطاب المقاصدي؛ وذلك لأن المقصود الأهمَّ في هذه الرسالة ليس هو النقدَ فحسبُ، وإنما هو استجلاء معالم هذا الخطاب بشكل **عميق ومركَّز**، وقد ذكرتُ هذين الوصفين على وجه الخصوص؛ محاولةً مني لتجنُّب ما قد يقع فيه عددٌ من الدراسات النقدية.

حيث إن وصْف **العمق** يعارض ما تقع فيه بعض الدراسات؛ فالبحث السطحي أحيانًا أو الانتقائي أحيانًا أخرى لا يوَضِّح أساس المشكلة العلمية ويحللها، حيث إن مثل هذه البحوث تحاول أن تأخذ من كل بحر قطرة، أشبه بالاستشهاد بدلًا من الاستقراء والتحليل، وهذا ما لا أدّعيه، ولكني استهدفته قَدْر استطاعتي.

ووصْف **التركيز** يعارض التشتتَ الذي يقع فيه مَن يريد استجلاء قضية معينة في الخطابات العربية الحداثية منها أو الإسلامية؛ حيث إنها تبدأ بتحليل موضوع مركزي في هذه الخطابات، ثم لا تَلبَث أن تتناول مجمل تفاصيل الخطاب العربي؛ فليست بالتي حوت كامل تفاصيله، ولا بالتي ركَّزت على موضوع معيَّن، فأحاطت به من كل جوانبه.

---

(١) **توماس صاموئيل كون أو (كوهن)**: مُفكِّر أمريكي، ولد سنة ١٩٢٢م، ونال الدكتوراه في الفيزياء من جامعة هارفارد، من أهم مؤلفاته كتابه «بنية الثورات العلمية»، وتكلم فيه عن نظرية البراديغم، تُوفِّي سنة ١٩٩٦م.

(٢) استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، د. سعد البازعي (ص٢٣٧).

وإن كان هذا لا يمنع من التوسع ـ أحيانًا ـ في موضوعات قد يظهر من أول وَهْلةٍ أنها خارج الموضوع الرئيس، بيد أنها تؤثر تأثيرًا واضحًا في هذا الخطاب المقاصدي؛ ولذا فقد ركَّزت على المواضيع الرئيسة والمؤثرة أصالةً أو تبعًا.

وقد اشتمل النقد على الأفكار المركزية (كالأسس ومنهجية الاستمداد من المصادر)، أو التطبيقات المتنوعة التي تُمثِّل الجانب التطبيقي العملي لأفكار الخطاب المقاصدي.

ولم أُفرِد لبعض المباحث نقدًا مفردًا (مثل مبحث السمات)؛ لأنها عبارة عن توصيف صِرْف، تحرَّيْت فيه الموضوعية قَدْر الاستطاعة، وما كان فيه من جوانب تحتاج لنقدٍ، فقد تم نقدها في مباحث أخرى.

وبعضها لم أتوسَّع في نقدها؛ لأنها لا تُشَكِّل صُلبَ الخطاب المقاصدي، وإن كانت شديدةَ الصلة به؛ بل أحيانًا تكون أساسًا له (مثل مبحث الأسس)؛ لأن الإفاضة في نقد أسس الخطابات الحداثية والتجديدية بشكل شامل من غير تركيز على ما يرتبط بموضوع الخطاب المقاصدي= سيُخْرِج البحث عن مضمونه الأساسي؛ ولذا استغنيت عنه بالإحالة إلى المراجع المتخصِّصة في نقدها.

وبعضها جمعتُها مع بعض في هذا الباب النقدي ولم أُفردها وحدها؛ وذلك منعًا للتكرار؛ فإن مقام البيان والتحليل قد يناسبه التفصيل والتقسيم والكلام على كل موضوع على حدة، وأما عند مقام النقد فيناسبه الاختصار والتركيز، وليس الفرز والتقسيم إلا إذا وُجِدَتْ حاجة للتفصيل، وهذا ما قمت به في بعض المواطن.

وكثيرٌ من التفاصيل التي ذكرتُها في البابين الماضيين لم أفردها بالنقد والتحليل في هذا الباب؛ إذ إنها تفاصيلُ متناثرة، ولو توقفتُ لنقد كل جزئية لضاع المقصود، ولخالفتُ الصورةَ الكلية التي أَنشُدها، وابتعدت عن صفة التركيز سالفة الذكر، وكذلك فإن الكتاب يهتم بقضية الخطاب، وليس بيان الحُكم الشرعي أو وجهة النظر الفكرية لكل مسألة.

الفصل الأول

نقد أسس الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر ومنهجه في الاستمداد من المصادر

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد أسس الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثاني: نقد منهجية الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر في استمداده من المصادر.

المبحث الأول

نقد أسس الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

من المهم التأكيد على أن هذا المبحث لم يُخصَّص لنقد الأسس كل واحد على حِدَة بما يحتاجه من بسط وتفصيل؛ فإن هذا لا يحتمله هذا المبحث، وكذلك ليس هو من صميم مقصد الكتاب، وإنما المراد ذِكر إشارات نقدية لهذه الأُسس، وعلى وجه الخصوص ما له صلة وتأثيرٌ بالخطاب المقاصدي.

المطلب الأول

نقد أساس التاريخية عند الاتجاه الحداثي

تناولت عدةُ دراسات(١) نقدَ التاريخية بشكل مفصَّل، وفي هذا المطلب سيُخصص الكلام بالنقد المجمَل مع التركيز على ما يختص بالمقاصد الشرعية، مع التطرق إلى نقد استعمال أسباب النزول، باعتبارها مدخلًا للتاريخية، والتي استُعملت باعتبارها مدخلًا رئيسًا من مداخل الخطاب الحداثي إلى المقاصد.

أسباب النزول في الكتابات الحداثية عبارة عن مركَّب فلسفي وتراثي، حيث تتكون من (التاريخية) وهي مكوِّن فلسفي غربي، و(أسباب النزول) وهي مكوِّن تراثي أصيل، وهذا ما يفسر تَكْرار الكلام على أسباب النزول في مبحث

(١) من أشهر الكتب التي تولَّت التاريخية بالنقد: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، لمرزوق العمري، والعلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، لأحمد الطعان.

أسس الخطاب الحداثي، ومبحث العلوم الشرعية التي استفاد منها الخطاب الحداثي.

وسيتلخَّص النقد للتاريخية وما ارتبط بها من حديث عن أسباب النزول في محورين:

المحور الأول: مآلات القول بالتاريخية على النص الديني:

لا شك أن مصطلح (التاريخية) يحمل حمولة فلسفية فكرية لا يمكن الانفكاك عنها، مهما حاول المتداولون لهذا المصطلح تيسيره وتسهيله؛ فإن المضامين واللوازم لا يمكن تجاهلُها في الحقل المصطلحي؛ ولذا فإن تطبيق التاريخية كان له مآلاتٌ على عدة مستويات:

فعلى مستوى النص الديني؛ فإن الخطاب الحداثي لما عَدَّ النص الديني مِثلَ غيره من النصوص اللغوية؛ طبَّق عليها جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت اللغة في تطوُّر، فسيصبح الماضي منها مع التطور تاريخًا، فكذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحداثي؛ فقد عُدَّ نصًّا لغويًّا تشكل في ثقافة معينة، واكتسب سلطته في الواقع، وأُضفيت عليه القداسة، ولم يكن مُقدَّسًا في ذاته، وهذا في حد ذاته ينافي النظرة الشرعية للنص الديني المقدَّس[1]

وعلى مستوى العقيدة؛ فالعقيدة ـ كما يعتقدها المسلمون ـ حقائقُ ثابتة، لكن التاريخية تقضي بتطور كل شيء حتى الحقائق، كما يقول نصر أبو زيد: «العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر»[2]، وتصريح أركون حتى بتغيُّر مصطلح الألوهية، حيث يقول: «مفهوم (الله) لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغيُّر بتغير العصور والأزمان»[3]

---

(١) انظر لمقال مرزوق العمري على موقع: مقالات في التاريخ، بعنوان التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، لنصر أبو زيد (ص١٣٤).

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص١٠٢).

وعلى مستوى الوحي والإيمان به؛ فإن القول بتاريخية الوحي وتأثُّرِه بالأحداث والبيئة التي عاش فيها النبي ﷺ، وظروف الإنسان العربي الذي يعيش في القرن السابع الميلادي؛ كل هذا يتناقض تناقضًا جليًّا مع كون الوحي ظاهرةً خارقة للعادة، وبالـمصطلح الشرعي «معجزة»، أعجز الله فيها مَن عاصَر الرسالة، ومن أتى بعدهم؛ بل إلى يوم الدِّين والتحدي والإعجاز قائمٌ بنصوص وافرة[1]

هذه الـمستويات الثلاثة هي أهم تجليات معارضة التاريخية للنظرة الإسلامية.

المحور الثاني: أسباب النزول باعتبارها مدخلًا للتاريخية:

سبق الكلام على محاولة تفعيل الحداثيين لأسباب النزول، من ذلك قول الجابري: «فلننظر إلى ماضينا كلِّه نظرة تاريخية، **نظرة تعتمد «أسباب النزول»**[2]، التي ـ بحسَب رأيه ـ ستُفسِح المجال لـمسايرة التطور، وتُمكِّن من مرونة تطبيق الشريعة في كل مكان وزمان، يقول الجابري: «بناء معقولية الحكم الشرعي على أسباب النزول في إطار اعتبار **المصلحة**، يُفسِح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـأسباب نزول أخرى؛ أي: بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الرُّوح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة مسايرة للتطور، قابلة في كل زمان ومكان»[3]

وإشكالية الـمغالاة بأسباب النزول يمكن نقدها في عدة نقاط:

أولًا: الخصوصية:

إنَّ ربْط النصوص بأسبابها ربطًا يشابه ربط الأحكام بعللها خطأٌ منهجي، يسبِّب عزْل تلك النصوص في حِقبتها الزمنية، حتى «اعتَبرت هذه الوجهة أن

---

(١) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، لمرزوق العمري (ص٣٩٧).

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٨٠).

(٣) المرجع السابق (ص٦٢).

أوامر الوحي ونواهيه في الأفعال التي تتحقق بها المقاصد تخصُّ في الإلزام أولئك الذين نزلت في عهدهم أو نزلت في حقهم، وهي غير مُلزِمة لمن يأتي بعدهم في ظروف تخالف ظروفهم»[1].

وهذا المنوال أكَّده غير واحد من الحداثيين، حتى قال حسن حنفي: «نصوص الوحي ليست كتابًا أنزل مرة واحدة مفروضًا مِن عقل إلٰهي ليتقبله جميع البشر؛ بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تَزخَر بها حياةُ الفرد والجماعة، وكثيرٌ من هذه الحلول قد تغيَّرت وتبدلت حسَبَ التجرِبة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر مُعطاة من الوحي؛ بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة، ثم أيَّدها الوحي وفرَضها»[2].

إن التاريخية كما يَتصور الخطابُ الحداثي ستجعل التشريعَ الإسلامي أكثرَ مرونة وتفاعلًا لمعطيات العصر، إلا أنه وقع في ضد ذلك كله، ألا وهي الخصوصية، والمقصود بها خصوصية ذلك الوحي وما ترتَّب عليه من تشريع وأحكام بحقبة زمنية تناسب معها ذلك الوحي، وهذا ما وصل إليه الخطاب الحداثي، ألا وهو إثبات خصوصية تلكم الأحكام بتلك الأسباب.

وهذا الفَهم يناقِض عموم الخطاب التشريعي وشموله؛ بل يتنافى مع المقاصد الشرعية العامة، التي من مقاصدها حمايةُ مصالح الناس دون أن تختص في زمان أو مكان بعينهما، كما قال الشاطبي: «الشريعة بحسَب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنه لا يختص الخطاب بحُكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مُكلَّفٌ البتَّةَ»[3]، وقال: «كل دليل شرعي يمكن أخذه كليًّا، وسواء علينا أكان كليًّا أم جزئيًّا إلا ما خصَّه الدليل؛ كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د. عبد المجيد النجار (ص١٠٨).

(٢) التراث والتجديد (ص١٣٥ ـ ١٣٦).

(٣) الموافقات (٢/٤٠٧).

[الأحزاب: ٥٠]»[١]، واستدل الشاطبي وغيره على هذا العموم بعدة أدلة؛ منها:

أولًا: النصوص المتضافرة من القرآن والسُّنَّة، وقد ذكَر الشاطبي جملةً منها، فقال مستدلًّا على: «عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. وهذا معنى مقطوع به، لا يخرم القطع به ما جاء من شهادة خُزَيمةَ[٢] وعَنَاق أبي بردة[٣]، وقد جاء في الحديث: (**بُعِثْتُ لِلأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ**)[٤]»[٥]، فهذه النصوص التي ذكَرها الشاطبي وغيرها من الأدلة تدلُّ على عمومية البَعثة مما يعارض ادعاء تاريخية أو خصوصية الأحكام لحِقبة زمنية معينة، وأخطر منه إمكانية التغيير في قائمة المقاصد العامة والكلية.

ثانيًا: ما ذكره الشاطبي عن شرعية القياس، فقال: «ومنها: أصل شرعية القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعْل الخاص الصيغة كالعام الصيغة في المعنى، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخْذ الدليل كليًّا بإطلاق لما ساغ ذلك»[٦]

ثالثًا: مع كون تَخصيص الله رسولَه ﷺ بخصائصَ، فإنَّه سبحانه جعَله

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٤٢).

(٢) أخرجه النسائي (٤٦٤٧)، وأبو داود (٣٦٠٧) بلفظ: (**فَجَعَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ**)، وفي صحيح البخاري (٤/ ١٩)، من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه: (. فَفَقَدْتُ آيَةً مِنْ سُورَةِ الأَحْزَابِ كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقْرَأُ بِهَا، فَلَمْ أَجِدْهَا إِلَّا مَعَ خزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ الأَنْصَارِيِّ الَّذِي جَعَلَ رَسُولُ اللهِ ﷺ شَهَادَتَهُ شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ).

(٣) أخرجه البخاري (٩٨٣)، ومسلم (١٩٦١) من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، ولفظ البخاري: فَقَامَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَاللهِ لَقَدْ نَسَكْتُ قَبْلَ أَنْ أَخْرُجَ إِلَى الصَّلَاةِ، وَعَرَفْتُ أَنَّ اليَوْمَ يَوْمُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ، فَتَعَجَّلْتُ، وَأَكَلْتُ، وَأَطْعَمْتُ أَهْلِي، وَجِيرَانِي فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (**تِلْكَ شَاةُ لَحْمٍ**) قَالَ: فَإِنَّ عِنْدِي عَنَاقَ جَذَعَةٍ هِيَ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْ لَحْمٍ، فَهَلْ تَجْزِي عَنِّي؟ قَالَ: (**نَعَم، وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ**).

(٤) أخرجه مسلم (٥٢١) من حديث جابر بن عبد الله، بلفظ: (**وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ**)، وأحمد في المسند (٢١٣١٤)، والدارمي في سننه (٢٥١٠).

(٥) الموافقات (٣/ ٢٤٣).

(٦) المرجع السابق (٣/ ٢٤٤).

أُسوةً حسنة لعباده؛ يقول الشاطبي: «إن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ فإن نفْس التزويج لا صيغة له تقتضي عمومًا أو غيره، ولكنَّ الله تعالى بيَّن أنه أمَر به نبيَّه لأجل التأسي؛ فقال: ﴿لِكَيْ لَا﴾، ولـذلـك قـال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحـزاب: ٢١]، هـذا ورسول الله ﷺ قد خصَّه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفْسَها له، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، والزيادة على أربع؛ فذلك لم يُخرِجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى؛ فغيرُه أحقُّ أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صِيَغ عموم، وهكذا الصيغ المطلَقة تجري في الحُكم مَجرى العامة»[(١)]

رابعًا: تأكيد قول النبي ﷺ وفعْله على ذلك، «فالقول كقوله: **(حُكْمِي عَلَى الوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الجَمَاعَةِ)**[(٢)]، وقوله في قضايا خاصة سُئل فيها؛ أهي لنا خاصة، أم للناس عامة: **(بَلْ لِلنَّاسِ عَامَّةً)**[(٣)]، كما في قضية الذي نزلت فيه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤] وأشباهها.

وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوةً للناس؛ كما ظهر في حديث الإصباح جُنُبًا وهو يريد أن يصوم[(٤)]، والغسل من التقاء الختانين[(٥)]، وقوله:

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٤٤).

(٢) ليس له أصل، كما قرَّر ذلك جمعٌ من أهل العِلم، منهم ابن كثير وابن الملقن وغيرهما؛ قال العجلوني في كتابه كشف الخفاء (ص٣٦٤): «ليس له أصل بهذا اللفظ، كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي. وقال في الدرر كالزركشي: لا يُعرف، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه، نعم يشهد له ما أخرجه الترمذي والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة، فلفظ النسائي: مَا قَوْلِي لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا كَقَوْلِي لِمِائَةِ امْرَأَةٍ».

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٦) من حديث ابن مسعود ﷺ بلفظ: **(لِجَمِيعِ أُمَّتِي كُلِّهِمْ)**، ومسلم (٢٧٦٣)، بلفظ: فَقَالَ الرَّجُلُ: أَلِيَ هَذِهِ؟ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: **(لِمَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ أُمَّتِي)**.

(٤) أخرجه البخاري (١٩٢٦) عن عَائِشَةَ، وأم سَلَمة ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يُدْرِكُهُ الفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ أَهْلِهِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ، وَيَصُومُ، ومسلم برقم (١١٠٩)، وأبو داود في سننه برقم(٢٣٨٩) عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ، وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الْبَابِ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أُصْبِحُ جُنُبًا، وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **(وَأَنَا أُصْبِحُ جُنُبًا، وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ، فَأَغْتَسِلُ وَأَصُومُ)**، فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّكَ لَسْتَ مِثْلَنَا قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَغَضِبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وقال: **(وَاللهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ للهِ، وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّبِعُ)**.

(٥) أخرجه مسلم برقم (٣٤٩)، عن عائشة ﷺ، بلفظ: **(إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ)**.

(إِنِّي لَأَنْسَى ـ أو أُنَسَّى ـ لِأَسُنَّ)[1]، وقوله: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي)[2]، و(خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ)[3]»[4]

خامسًا: إجماع أهل العلم على عمومية أفعال الرسول ﷺ، وأنه يجب امتثالها على جميع المسلمين، إلا ما دلَّ الدليل على الخصوصية[5].

وقد أجاد د. عبد المجيد النجار بقوله: «إن الإنسان المُخاطَب بمِنهاج الخلافة أعم من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خُوطِبَ به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغته، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرَّدَ مناسبات للتكليف، غير داخلة في بنية الخطاب، وإلا لاشتملت عليه ألفاظ وتراكيب ذلك الخطاب، وأما إذا اعتُبِرَتْ عنصرًا مخصصًا للفهم زمنيًّا، فإن الأمر يؤول إلى محذور عظيم كفيل بأن يُعَرِّض منهاج الخلافة بأكمله إلى الانتقاض»[6].

ثانيًا: قصور تصوُّر الحداثيين لفائدة أسباب النزول في التشريع:

إن مِن المشكلات العلمية التي عمَّمها الحداثيون في المبالغة بأسباب

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ١٣٨) أَنَّهُ بَلَغَهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: (**إِنِّي لأَنْسَى أَوْ أُنَسَّى لِأَسُنَّ**). قال الزرقاني في شرحه للموطأ: «ولقد صنَّف ابن عبد البر كتابًا في وصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمعضل، قال: وجميع ما فيه من قوله: بلغني، ومن قوله: عن الثقة عنده مما لم يسنده أحد وستون حديثًا كلها مسندة من غير طريق مالك، إلا أربعة لا تُعرف؛ أحدها: (**إِنِّي لا أَنْسَى، ولَكِنْ أُنَسَّى لِأَسُنَّ**)» (١/ ٦٣)، وينظر: مقدمة موطأ مالك، ت. الأعظمي (١/ ١٢٢). وقال الألباني عن هذا الحديث: باطل لا أصل له... وظاهر الحديث أنه ﷺ لا ينسى بباعث البشرية وإنما ينسيه الله ليشرع، وعلى هذا فهو مخالف لما ثبت في «الصحيحين» وغيرهما من حديث ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعًا: (**إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي**)، ولا يُنافي هذا أن يترتَّب على نسيانه ﷺ حِكَمٌ وفوائدُ من البيان والتعليم، والقصد: أنه لا يجوز نفي النسيان الذي هو من طبيعة البشرِ عنه ﷺ لهذا الحديث الباطل؛ لمعارضته لهذا الحديث الصحيح؛ السلسلة الضعيفة (١٠١).

(٢) أخرجه البخاري (٦٣١) عن مالك بن الحُوَيْرث رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (١٢٩٧) عن جابر رضي الله عنه، بلفظ: (**لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ**).

(٤) الموافقات (٣/ ٢٤٥).

(٥) انظر: أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، للدكتور محمد سليمان الأشقر (١/ ١٩٨)، وإشكالية تاريخية النص الديني، لمرزوق العمري (ص٤٩٥ ـ ٤٩٦).

(٦) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د. عبد المجيد النجار (ص١١٠).

النزول ـ باعتبارها مدخلًا للتاريخية ـ أن جعلوا الوحي مربوطًا بها ارتباط العلة بمعلولها، حتى صار الغرض الوحيد لأسباب النزول هو ربط النص بها مما يبرِّر تاريخية النص، وليس الأمر كذلك؛ فإن أسباب النزول لها عدة فوائد:

منها: أن تزامُن التكاليف مع تلك المناسبات والأحداث وسيلة تربوية لتهيئة الناس للفَهم والامتثال[1]

ومنها: معرفة وجه الحكمة الباعثة على التشريع.

ومنها: الوقوف على المعنى، وهو أمرٌ تحصَّل للصحابة بقرائنَ تَحتفُّ بالقضايا.

ومنها: أنه قد يكون اللفظ عامًّا، ويقوم سبب النزول على التخصيص[2]، وهذا التخصيص يكون على تخصيص الصفة وليس تخصيص الزمان فقط، كما يعتقده الحداثيون.

وعلى العكس مما يذكره الحداثيون، يشير د. النجار إلى إشارة لطيفة في الحكمة من عدم ذكر أسباب النزول مضمَّنة في غالب النصوص التي لها أسبابٌ نزلَتْ فيها؛ فيقول: «لعل من مظاهر الحكمة الإلٰهية: أن كانت الأسبابُ التي فيها نزل الوحي غير مضمَّنة في النص الديني؛ القرآني منه على وجه الخصوص؛ بل ظَلَّ هذا النص مصوغًا في صيغة كلية عامة؛ حتى يبقى ذلك العموم في البيان، مفيدًا للعموم في الأحكام، مطلقًا من قيود التشخيص في الزمان والمكان، وهو ما تعارف عليه الأصوليون بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وقد جُعلت الأسباب مأثوراتٍ تُروَى خارج النص؛ حتى يكون لها دور التجلية لمعناه، دون أن تميل به ـ لو تضمَّنها في صلبه ـ إلى التخصيص، الذي يذهب بعمومية الأحكام»[3]

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص١٠٩).

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي (١/ ٢٢)، وللاستزادة في فوائد أسباب النزول انظر: المحرر في أسباب النزول، للدكتور المزيني (١/ ٢٦ ـ ٣٧).

(٣) في فقه التدين فهمًا وتنزيلًا (١/ ٩٨).

ثالثًا: تضخيم موضوع أسباب النزول:

صوَّر الخطاب الحداثي أن عامة آيات القرآن إنما نزلت على سبب كما مرَّ قول العشماوي: «فيما عدا السوَر الأولى ـ في بداية الدعوة ـ لم تتنزل آية إلا بسبب»[(١)]؛ بل يزيد د. حسن حنفي نبرة المبالغة بقوله: «كل آيات الوحي نزلت في حوادثَ بعينها، ولا توجد آيات أو سوَرٌ لم تَنزل بلا أسباب»[(٢)]

وهذا لا يَغيب وضوحُ بطلانه عن أيِّ ممارس للتفاسير أو الكتب المختصة بأسباب النزول؛ حيث إن الآيات التي جاءت بأسباب نزول لا تُمثِّل إلا نسبةً قليلة، لا يمكن من خلالها تعميم وجود الأسباب.

وعليه فيمكن القول: إنَّ اعتماد الخطاب الحداثي على أسباب النزول آلية نصيَّة تؤكد تاريخية النص الديني إنما كان انتقاء أكثر من كونه نتيجة آل إليها بحثٌ موضوعي؛ بدليل أن آيات القرآن الكريم البالغ عددها ٦٢٣٦ آية، بلغ عدد الآيات التي لها أسباب نزول ١٤٪ عند السيوطي، و٧,٥٪ عند الواحدي[(٣)]

بل حتى هذه الآيات التي سُمِّيَ لها هذا العددُ من الأسباب لا يلزم أن تكون سببًا نزلت بسببها الآية؛ إذ إن السلف كانوا يتجوَّزون في إطلاق عبارة (نزلت الآية بكذا)، يقول ابن تيمية: «قولهم: نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارةً سببُ النزول، ويراد به تارة: أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عُنِيَ بالآية كذا»[(٤)]

ويقول الزَّرْكَشي: «وقد عُرِف من عادة الصحابة والتابعين: أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السببَ في نزولها»[(٥)]

---

(١) أصول الشريعة (ص٦٠).

(٢) الوحي والوقع دراسة في أسباب النزول، ضمن كتابه: هموم الفكر والوطن (١/ ٢٠).

(٣) كما أحصى ذلك د. محمد عمارة في كتابه: سقوط الغلو العلماني (ص٢٥٤)، وانظر: إشكالية تاريخيَّة النص الديني، لمرزوق العمري (ص٤١٩).

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٣٩).

(٥) البرهان في علوم القرآن، للزركشي (١/ ٣٢ ـ ٣٣).

وأختم الكلام على خطورة الدعوة إلى التاريخية بما قاله د. النجار: «هذه النزعة كفيلةٌ بأن تهدم الدين أصلًا؛ حيث تنتهي به إلى وضع من التاريخية ينقطع به عن الحياة، ويَؤُول به إلى العطالة الكاملة»[1]

---

(١) في فِقه التدين فهمًا وتنزيلًا (١/ ٩٨)، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطَّعان (ص٤٨٠ ـ ٥٠٥).

المطلب الثاني

نقد أساس الواقعية عند الحداثيين

إن العناية بالواقع مِن أهم أدوات تنزيل الأحكام؛ بل يحتاج إلى اجتهاد عقلي تُستخدَمُ من خلاله عِدَّةُ أدوات؛ لاستيعاب هذا الواقع، وهو ما يُسمَّى عند علماء الأصول بتحقيق المناط، والذي لا يحتاج إلى علم بالشرع أو بمقاصده مثل احتياجه للعلم بالواقع الـمراد تنزيل الحُكم عليه، وإنما هو ضربٌ من الاجتهاد، أشار إليه الشاطبي بقوله: «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فلا يُفتقَر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يُفتقَر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يُفتقَر فيه إلى العلم بما لا يُعرف ذلك الموضوع إلا به، من حيث قُصدت المعرفة به»[1]

لكن تنزيل الأحكام يَسبِقه خُطوة مهمة، ألا وهي التأصيل للحُكم نفسه؛ من نَصْب الأدلة، وبيانِ ثبوتها ودلالاتها، **واستخراج مقاصدها**، ثم بناء الأحكام والفروع الفقهية على هذه وتلك؛ فالأصل أن خُطة التأصيل بطولها لا تأثُّرَ لها بالواقع؛ بل هي مستقلَّة عنه، وإنما الذي يتأثر بالواقع هو تنزيل الحُكم عليه؛ فقد يتأثر تأصيل الحُكم بالواقع إذا كان مبنيًّا على العرف والعادة، كما في قاعدة: «العادة مُحكَّمة»، وقاعدة: «لا يُنكَر تغيُّر الأحكام بتغير الأزمان»، وإن كان هذا ليس على إطلاقه في كل المسائل؛ فالأصل أن التأثر بالواقع خاضع للتأصيل الشرعي وتابع له.

فالتفاعل بين الحكم الشرعي مع الواقع غير منفي مطلقًا، وإنما يَضيق «هذا التفاعل إلى درجة قصوى في فَهم النصوص القطعية، في ورودها ودَلالتها؛ ذلك أن هذه النصوص هي في عمومها موجَّهةٌ لحياة الإنسان الـمطْلقة، التي لا يُنظَر فيها إلى الظرف الزماني والمكاني باعتبارها الـمحورَ

---

(١) الموافقات (٥/ ١٢٨).

الثابت الذي تدور عليه الحياة، فيحفظ سَمْتَها الأصليَّ المتقوَّم بالحق الدائم، ويحفظ بالتالي ثباتَ الحقيقة الدينية واستمراريتها»[1].

وتدخُل المقاصد العامة للشريعة في هذا الانحسار الشديد للتفاعل مع الواقع من باب أَولى؛ فهي وإنْ تأثرت ببعض التطبيقات لمفردات المسائل أو المقاصد الجزئية بالواقع، فإنها بسبب إطلاقها وتجريدها لا تتأثر بتغير الواقع.

وعلى هذا فإنَّ أبرز مشكلات تأثُّر المقاصد بالواقع تتبيَّن في الآتي:

أولًا: عدم سلامة واقع الإنسان وصفائه، وكونه مُؤهَّلًا للتقصيد؛ حيث إن واقع الحياة الإنسانية هو واقع يختلط فيه الحق بالباطل؛ بل لعل الباطل فيه أغلب؛ فكيف يمكن أن يكون له مَدخلٌ في فهم الدين الذي حقائقُه أزلية؟!

ثانيًا: منافاة تبدُّل الواقع وتغيُّره لأهمِّ سِمَة من سمات المقاصد، ألا وهي «**الثبات**»، وخصوصًا المقاصد الضرورية؛ فالدين «خطاب معبِّر عن حقائقَ أزلية، تتسع لتُعالج أوضاعًا واقعية متغيرة، ولكنها لا تتبدل في ذاتها بتبدُّل الواقع»[2].

ثالثًا: حاكمية المقاصد على جزئيات الدين تعارضها طبيعة هذا الواقع المُتبدِّل؛ فالمقاصد الضرورية عامةٌ شاملة حاكمة في ترتيب المقاصد الجزئية والخاصة؛ فكلية النفس ـ مثلًا ـ حاكمة على مقاصدَ كثيرة؛ كالحرية في التديُّن، والعدل في الجنايات، وحفظ البيئة، ونحوها، وارتباط هذه المقاصد الضرورية الكلية بالواقع وانعكاسه عليها يجعلها محكومة لا حاكمة؛ بل هي مؤثِّرة في ترتيب تلك المقاصد[3].

رابعًا: من أهم سمات المقاصد سِمَةُ الكلية؛ حيث إنها تشتمل على جزئيات وفروع كثيرة؛ بل تشتمل على مقاصدَ أخرى تندرج تحتها وتكون خادمةً لها، والرجوع إلى الواقع الإنساني في تحديد هذه الكليات تَجزيءٌ لها؛

---

(١) في فِقه التدين فهمًا وتنزيلًا، د. عبد المجيد النجار (ص١/١١٣).

(٢) المرجع السابق (ص٥٩).

(٣) انظر: دراسات في الفكر المقاصدي، الحسان الشهيد (ص٢٠٩).

فإن بعض المقاصد التي يرى إضافتها مستقلة لكونها تشكِّل كلياتٍ بذاتها، هي في الحقيقة مقاصدُ جزئية لا تحتوي مقاصدَ كثيرة، ولا تستوعب عددًا من المجالات؛ فالقولُ باعتبار الحرية ـ مثلًا ـ كليةً من الكليات لا يمكن لها أن تستوعب مجالات أخرى؛ كالعبادات والـمعاملات والجنايات وغيرها: مما يخالف طبيعة المقاصد الكلية.

خامسًا: من مشكلات إضافة مقاصد تتناسب مع الواقع (ذوقية المقاصد)، كما يسميها د. الحسان الشهيد[1]؛ حيث إن الاختلاف الحاصل والـمتنوع حول المقاصد الـمضافة؛ من عدل وأمن، ووحدة، وبيئة، وحقوق الإنسان، ومساواة، ونحوها، قد اقتُرِحتْ لاعتبارات واقعة ونزوعات حاجية مجتمعية، ويَرجِع هذا إلى انطباعات ذوقية وآراء شخصية لمن أضافها، وكل رؤية من تلك الرُّؤى انطلقت من ميدان اهتمام وانشغال الـمفكر أو العالم الذي أضافها وأفاض في الحديث عنها؛ فصارت القضية التي يشتغل عليها في حقله المعرفي جوهريةً وضرورية الاعتبار، ولم يخضع كثير من هذه الإضافات لمعيار علمي وأساليب متَّبعة؛ كالاستقراء ونحوه، مع التأكيد على مضادَّة هذه الذوقية إنما هو لتحديد الكليات، مع عدم الاعتراض على استخدامها في تفاصيل المقاصد وفروعها، أو في مواطن التنزيل لا التأصيل لها.

ولم يُستَطرَدْ في نقد الواقعية؛ لأن جزءًا من هذا النقد مضَى في نقد التاريخية؛ وذلك للتداخل بينهما في بعض الجوانب[2]

---

(١) انظر: دراسات في الفكر المقاصدي، الحسان الشهيد (ص٢١٠).

(٢) للاستزادة في الحديث حول الواقعية انظر: ورقة بحثية بعنوان: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي (ص٦٠ ـ ٦١)، ضِمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد).

المطلب الثالث

نقد أساس العقلانية باعتباره أساسًا للخطاب المقاصدي عمومًا

لا شك أن العقل الإنساني يُعَدُّ إحدى الوسائل المبلِّغة إلى الحق؛ سواء كان ذلك على مستوى الكشف، أو على مستوى المعايرة والتقدير، ولو لم يكن بتلك المنزلة العالية لَمَا احتفى القرآن بالعقل والتعقُّل، وأثنى على الذين يعقلون، إلا أن وصول العقل إلى الحق ليس بمجرَّد حركته العقلية؛ فليس: «بمقتضى كونه عقلًا يصل إلى الحقيقة حتمًا، مثلما الوحي باعتبار كوْنه وحيًا يصيب الحق حتمًا؛ بل العقل - وهو الوسيلة الإنسانية - رهين في إصابته الحقَّ لشروط وقيود وحدود»[1]

فليس العقل وسيلةً مباشرةً للكشفِ عن الحق، وإنما يُسْلَك به طريقًا صارمًا متدرجًا مترابطًا من خلال مقدمات ومعالمَ وضوابط، يَصِل بها إلى استجلاء الحق، ومن تلك الطرق: المقاصد الشرعية التي قصدها الشارع.

وهذا الطريق للاجتهاد العقلي وَفقَ المنهجية المذكورة تحتفُّ به مزالقُ وأخطار تحيُّده عن الحق؛ فالعجلة والهوى والعادة والإلف وغيرها، تؤول بهذا العقل إلى الوقوع بالخطأ، وحتى لو وصل إلى الحق فهو حقٌّ نسبي، لا يُجزَم به إلا من خلال معطيات الوحي[2]

وهذه المزالق التي يُحذر منها في تفعيل دور الاجتهاد العقلي، تكون بشكل أخطرَ عندما يكون الأمر متعلقًا بإثبات المقاصد الجزئية؛ بل إنه «من الضروري أن يكون الدور الذي تقوم به المعارف العقلية في تقدير المصلحة مضبوطًا بضوابط تَعصِم من الوقوع في الفَهم الخاطئ لمقصد الدين.

ولعلَّ من أهم تلك الضوابط **التقيدَ بالإطار العام للمقاصد الشرعية**، المنصوص عليها بجلاء، أو المستخلَصةِ بالاستقراء والتتبع، واتخاذها مصدرًا

---

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للنجار (ص٧٤).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص٧٤، ٨٩، ٩٠).

تُحاكَم إليه كلُّ الأفعال المتعلقة بمقاصدَ جزئية، تختص بأوضاع جزئية؛ فذلك يَضمَن العصمةَ مِن تبنِّي مصالحَ مخالفةٍ لصريح النصوص، فتبدو في ظاهرها مصالحَ صحيحة، وهي في الحقيقة موهومة.

ومن أهم الضوابط أيضًا: **التحرِّي في المعارف العقلية**، والتمييز بين ما هو منها حقيقة يقينية، أو ظَنِّيَّةٌ راجحة، وبين ما هو نظريات احتمالية مظنونة، وكذلك تنقيتها مما هو ناشئ عن دافع أيديولوجي، يحيد بها عن الموضوعية العلمية، وبذلك لا يُعتمد في تقدير المصلحة التي هي مقصد الشرع، إلا المعارفُ العقلية الصحيحة المورِّثة لليقين أو للظن الراجح»[1]

وأشار الدكتور عبد المجيد النجار إلى اختلاف مستوى دور العقل باختلاف مستوى النص من حيث القطعيةُ والظنية: «فكلما علتْ حظوظ القطع هان دور العقل في الفَهم، وكلما ضعُفت عظُم ذلك الدور وحفت به المصاعب»[2]

ومن المناسب نقل كلام للشاطبي؛ حيث أشار في إحدى مقدماته التي تكلم فيها عن علاقة العقل بالنقل، فقال: «إذا تعاضَد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخَّر العقل فيكون تابعًا، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل»[3]

ثم استدل على هذا بأمور؛ منها:

«أنه لو جاز للعقل تخطِّي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حدَّ له حدًّا، فإذا جاز تعدِّيه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدَّى إليه مِثلُه»[4]

ثم استدل بعدم قدرة العقل على التحسين والتقبيح ـ وهذه مسألة سيأتي

---

(١) في فِقه التدين فهمًا وتنزيلًا، النجار (١/ ١١٠ ـ ١١١).

(٢) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للنجار (ص٩٧).

(٣) الموافقات (١/ ١٢٥).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٢٥).

بيانها ـ فلو تُصُوِّر تعدِّيه في هذا لَما حدَّه الشرع، ولكان هو بذاته محَسِّنًا ومقبِّحًا[1].

ثم استدل بدليل ثالث ـ وهو مِن أقواها ـ:

«أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محالٌ باطل، وبيان ذلك: أن معنى الشريعة أنها تحُدُّ للمكلفين حدودًا؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدِّي حدٍّ واحد، جاز له تعدِّي جميعِ الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدِّي حدٍّ واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد»[2].

وقد أَورد عدة اعتراضات على ما قرَّره؛ منها:

الاعتراض الأول: اعتُرِض عليه بلازم إبطال القياس الذي اتفق عليه أهل العلم، إذ فيه إعمال عقلي[3].

وناقشه الشاطبي بأن إعمال العقل في القياس إنما هو تصرُّفٌ تحت نظر الأدلة: «وعلى حسَب ما أعطته من إطلاق أو تقييد. فإنا إذا دلَّنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه مُعتبَرٌ، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها، ونبَّه النبي ﷺ على العمل بها؛ فأين استقلالُ العقل بذلك؟ بل هو مُهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرتْه، ويقف حيث وَقَفَتْه»[4].

الاعتراض الثاني: اعتُرض عليه بالتخصيص العقلي الذي يرِدُ على عموم بعض الآيات والأحاديث[5].

وناقشه الشاطبي بقوله: «ليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ١٢٥).
(٢) الموافقات (١/ ١٣١).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٣١).
(٤) المرجع السابق (١/ ١٣٣).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١٣٢).

المقصود به ظاهرُه؛ بل هي مبيِّنة أن الظاهر غيرُ مقصود في الخطاب بأدلة شرعية دلَّت على ذلك؛ فالعقل مِثلُه، فقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ ٢٨٤﴾ [البقرة: ٢٨٤]، خصَّصه العقل بمعنى أنه لم يَرِد في العموم دخولُ ذات الباري وصفاته؛ لأن ذلك محال»[(١)]

ويقول الشاطبي في موطن آخرَ: «الأدلة العقلية إذا استُعمِلت في هذا العلم، فإنما تُستعمل مركَّبة على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبيَّن في علم الكلام، فإذا كان كذلك؛ فالمعتمد بالقصد الأول الأدلةُ الشرعية»[(٢)]

إذنْ فالعقل لا مجال له في تصديق الوحي أو الاقتراح عليه، وليس هو بسابق للنقل، ولا بأساس له؛ فكل هذه الأمور ليس للعقل فيها مجال، ومن ذلك: لا مجال في إضافة مقاصدَ شرعية ـ لم تثبت بالنص أو الاستقراء ـ عن طريق العقل، وإنما دَورُ العقل هو في فَهم الوحي داخل منظومته الشرعية، وتنزيلِ أحكام الوحي على الأحداث والوقائع، والاجتهاد في التطبيقات المقاصدية وَفقَ المقاصد التي ثبتت بالنقل والتتبع، وهو ما يسميه الأصوليون بتحقيق المناط[(٣)]

والكلام على أساس العقلانية ليس كالكلام على غيره من الأسس التي مضَت أو التي ستأتي؛ بل الكلام فيه متشعِّب وطويل، ويصعُب تناول بعض تفاصيله وتركُ غيرها؛ ولذا آثرت الاكتفاء ببيان أهمية العقل، وكيفية الاستفادة منه، مع معالجة عامة لعَلاقته بالنص، ومن ثَمَّ علاقته بالمقاصد.

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧)، وغيرها من المواطن، انظر على سبيل المثال: (١/ ٣٠)، وانظر لكتابه: الاعتصام (٢/ ٣١٨، ٣٢٧، ٣٣١).

(٣) انظر للاستزادة في مجال نقد العقلانية: الاتجاهات العقلانية الحديثة، أ. د ناصر العقل، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، لفهد الرومي.

المطلب الرابع

نقد أساس التيسير عند الاتجاه التجديدي

لا شك أن التيسير من أعظم المقاصد الشرعية[1]، وقد مضى الاستدلال على ذلك من الأدلة الشرعية، لكن المشكلة أن تكون أصلًا يَقضي على ما سواه من القواعد والمقاصد، والصحيح أن يتم الأخذ بالتيسير وَفق شروطه وقيوده، من ذلك على سبيل المثال:

١ ـ أن يكون التيسير ثابتًا بالكتاب أو السُّنَّة.

٢ ـ عدم مجاوزة النص في الأخذ بالتيسير.

٣ ـ ألا يعارض التيسير نصًّا من الكتاب أو السُّنَّة.

٤ ـ أن يكون التيسير مقيَّدًا بمقاصد الشريعة، ومعنى هذا الضابط: أن اليُسْر لا بد أن يكون داخلًا ضِمن المقاصد التي جاء الشرع لتحقيقها[2].

بل أشار عددٌ من أهل العلم ـ منهم الشاطبي ـ إلى أن التيسير لا يعني انتفاءَ التكاليف من المشقة تمامًا؛ فإن هذا يتنافى مع المقصود من التكاليف، التي لا بد فيها من الابتلاء والاختبار والامتحان، فقال: «لا يُنازَع في أن الشارع قاصِدٌ للتكليف بما يلزم فيه كُلفةٌ ومشقة ما، ولكن لا تُسمَّى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يُسمَّى في العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرُّف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يَقطع ما فيه من الكُلفة عن العمل في الغالب المعتاد؛ بل أهل العقول وأرباب العادات يَعُدُّون المنقطعَ عنه كسلان، ويذمُّونه بذلك؛ فكذلك المعتاد في التكاليف»[3].

إذن فالتيسير مقصدٌ عظيم لا جدال فيه، ولكن المُشكِل هو المبالغة

---

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي (٢/ ٢١٠)؛ فقد ذكر عدة أدلة على يسر وسماحة الشريعة تحت مسألة: «الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق الإعنات».

(٢) انظر: منهج التيسير المعاصر، عبد الله إبراهيم الطويل (ص٥٤ ـ ٥٥).

(٣) الموافقات (٢/ ٢١٤)، وقد أطال الشاطبيُّ رحمه الله في بَيان المشقَّات وأقسامها من حيث اعتيادُها وعدمُ اعتيادها.

فيه، وقد مرَّ في مبحث التعريف بهذا الأساس صوَرُ المبالغة به، ونقدُها في هذا الموطن كما يلي:

أولًا: التقليل من منهج الأخذ بالأحوط:

مع أن الأخذ بالاحتياط منهجٌ نبوي قبل أن يكون معهودًا أثريًّا عند السلف، فمن ذلك قول النبي ﷺ: **(دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لا يَرِيبُكَ)**[(١)]، وقد يُشكِل القولُ الراجح في بعض المسائل، فيدخل المجتهد بالريبة، فكيف بغيره من المقلِّدين؟ فالنبي ﷺ أرشد في الحديث السابق إلى ترك الأمر المُريب؛ بل كان هذا تطبيقَه العملي؛ من ذلك قولُه ﷺ عن نفسه؛ كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أنه قال: **(إِنِّي لأَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِي فَأَجِدُ التَّمْرَةَ سَاقِطَةً عَلَى فِرَاشِي أَوْ فِي بَيْتِي فَأَرْفَعُهَا لآكُلَهَا، ثُمَّ أَخْشَى أَنْ تَكُونَ مِنَ الصَّدَقَةِ فَأُلْقِيهَا)**[(٢)]، وهذا دليل عملي على الأخذ بالأحوط، وإلا فالأصل في التمرة أنها ليست للصدقة، ومع ذلك فقد أخذ ﷺ بالاحتياط.

وكان هذا أيضًا صنيعَ أهل العلم، منهم البخاريُّ رحمه الله؛ فقد قال في صحيحه: «باب ما يُذْكَر في الفَخِذ، ويُروى عن ابن عباس وجَرْهَدٍ ومحمد بن جحش، عن النبي ﷺ: **(الْفَخِذُ عَوْرَةٌ)**، وقال أنس: **(حَسَرَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ فَخِذِهِ)**، وحديث أنس أَسنَدُ، وحديثُ جَرْهَدٍ أحوط[(٣)] فالبخاري على اشتغاله بالصنعة الحديثية فقد بيَّن تميُّزَ حديث جَرْهَدٍ ـ مع ضعفه ـ على حديث أنس ـ مع صحته ـ؛ وما ذاك إلا لأن الأول أحوط[(٤)]

---

(١) أخرجه النسائي في سننه (٥٧١١)، والترمذي في سننه (٢٥١٨)، وقال: حديث حسن صحيح، كلاهما من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما، وصححه الشيخ الألباني، وورد من حديث ابن مسعود رضي الله عنه في سنن النسائي (٥٣٩٧) و(٥٣٩٨).

(٢) أخرجه البخاري (٢٣٠٠)، ومسلم (١٠٧٠).

(٣) صحيح البخاري (١/ ١٦٥)، وحديث أنس أخرجه البخاري بعد قوله (٣٧١)، وحديث جرهد أخرجه غير واحد، منهم الترمذي (٢٧٩٧)، وأبو داود (٤٠١٤)، وقد سكت عنه أبو داود. وهذا الحديث لا يسلَمُ من ضَعفٍ.

(٤) للاستزادة حول موضوع العمل بالاحتياط انظر: العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، تأليف: منيب محمد شاكر، دار النفائس، ط١، ١٩٩٨م، ورسالة ماجستير للباحث مؤمن الدالي، بعنوان: الاحتياط =

ثانيًا: القول بأيسر الأقوال من كل مذهب:

فهو يَؤول إلى تتبُّع الرُّخَص الذي اشتهر عند العلماء ذمُّه، وهذا إذا كان هذا بغير منهجية علمية وجادة اجتهادية مسلوكة، ولا مزيد على كلام الشاطبي عندما قرَّر قاعدة عظيمة تنفي تعدُّد الحق في الأقوال، وإنما الحق في قول واحد في المسائل الفرعية، كما هو الحال في المسائل الأصولية، فقال: «إن الشريعة كلَّها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثُر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك»[(١)]، ثم طَفِق يدلل على ذلك، ويناقش الاعتراضات.

ثم عرَّج على موضوع تتبُّع الرخص، ورد على مَن يستدل بسماحة الشريعة وبحديث: **(بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ)**[(٢)]، فجوَّز هذا المعترِض تتبُّعَ الرخص؛ «لأنه نوعٌ من اللطف بالعبد، والشريعة لم تَرِد بقصد مشاقِّ العباد؛ بل بتحصيل المصالح»[(٣)]، فرَدَّ عليهم بقوله: «الحنيفية السمحة إنما أتَى فيها السماحُ مقيَّدًا بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبُّعُ الرخص، ولا اختيارُ الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها. ثم نقول: تتبُّع الرخص مَيلٌ مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى؛ فهذا مضادٌّ لذلك الأصل المتفَق عليه»[(٤)]

وقد يقال: إن مؤدَّى ما قرَّره الشاطبي أن نلتزم مذهبًا فقهيًّا معيَّنًا لا نَحيد عنه، والأمر ليس كذلك، وإنما المنتقَد هو التنقل والتخيُّرُ لمجرد البحث عن القول الأيسر والأخف، وإلا فالأخذ بقول غير المذهب المشهور

= في القواعد الأصولية والفقهية وأثره في الفروع الفقهية، ورسالة دكتوراه لمحمد عمر سماعي، بعنوان: نظرية الاحتياط الفقهي.

(١) الموافقات (٥/ ٥٩).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٦/ ١١٦، ٢٣٣)، عن عائشة ﵂، وفي آخره: (إنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ). وسنده حسن، وحسَّنه ابن حَجَر في تغليق التعليق (١/ ٤٣)، وفيه: «وفي الباب عن أُبَي بن كعب وجابرٍ وابن عمر وأبي أمامة وأبي هريرة وأسعد بن عبد الله الخزاعي وغيرهم»، ونحوه في هدى الساري (ص١٢٠)، انظر: تحقيق د. مشهور آل سلمان للموافقات (٢/ ٢١١).

(٣) الموافقات (٥/ ٩٩).

(٤) المرجع السابق (٥/ ٩٩).

في بعض المسائل ـ متى لم يكن تلاعبًا، ولا تتبُّعًا للرُّخص، ولا طلبًا لـمجرد اليسر والسهولة ـ لا إشكالَ فيه[1].

علمًا بأن بعض مَن جوَّز تتبُّع الرخص قد خصَّه بالضرورة أو الحاجة، من ذلك د. وهبة الزحيلي؛ حيث قال: «أرى أن الراجح جواز تتبُّع الرخص للضرورة أو الحاجة، دون قصد تعمُّد التتبع، أو قصد العبث والتلهِّي، وبشرط ألا يؤديَ ذلك إلى التلفيق»[2][3].

ثالثًا: الاحتجاج بالخلاف:

وذلك استنادًا على العبارة المشهورة الـمتداولة: (لا إنكارَ في مسائل الخلاف)، وهذه المقولة فيها خلطٌ بين المسائل التي حصل فيها الخلاف وبين المسائل التي يَسوغ فيها الاجتهاد والتي تصاغ بعبارة (لا إنكارَ في مسائل الاجتهاد).

فالعبارة الأُولى: (لا إنكارَ في مسائل الخلاف) تَعمُّ كل المسائل التي حصَل فيها الخلاف حتى لو صار الحق في أحد الأقوال واضحًا جليًّا؛ لصراحة نصٍّ أو انعقاد إجماع مقابلَ قول أو أقوالٍ واضحة البطلان، ففي هذه الحالة لا يمكن أن يقال: لا إنكار على الأقوال الـمخالفة.

وأما العبارة الثانية: (لا إنكارَ في مسائل الاجتهاد) إنما يُقصد بها

---

(١) انظر: تعليق الشيخ عبد الله دِراز على الموافقات (٥/ ٩٨).

(٢) بحث بعنوان: الأخذ بالرخص الشرعية وحكمه، العدد الثامن من مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. و«التلفيق»: هو الإتيان بكيفية لا يقول بها مجتهِد في مسألة معينة، من ذلك قول كمال أبو المعاطي: «ومن التيسير ما يسمى بالتلفيق، وهو أن يعمل الـمقلِّد بمذهبين مختلفين في مسألة واحدة.. وهو من التيسير في الدين ورفع الحرج، الذي هو إحدى القواعد التي قام على أساسها التشريع الإسلامي»، مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية (ص٩). وكل مَن انتقد تتبُّع الرخص انتقد التلفيق؛ بل جعله أشدَّ منه. بل التلفيق يُمنع منه من باب أَوْلى؛ بل هو من آخر دَركات تتبُّع الرخص، انظر: مظاهر منهج التيسير المعاصر، للطويل (ص١٣٣ ـ ١٣٤).

(٣) للاستزادة في أحكام تتبع الرخص والتلفيق وأحكام الرخصة عمومًا، انظر: العدد الثامن من مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي؛ فقد حوت خمسة عشر بحثًا من بابة هذا الموضوع.

المسائلُ التي يُتصوَّر فيها اختلاف الاجتهاد؛ لعدم وضوح القول الراجح وضوحًا لا يَخفى على المجتهدين، يقول ابن القيم: «قولهم: (إن مسائل الخلاف لا إنكارَ فيها) ليس بصحيح؛ فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى، أو العمل، أما الأول: فإذا كان القول يخالف سُنَّة أو إجماعًا شائعًا، وجَب إنكارُه اتفاقًا، وإن لم يكن كذلك فإن بيان ضعْفِه ومخالفتِه للدليل إنكارُ مِثلِه، وأما العمل فإذا كان على خلاف سُنَّة أو إجماع، وجب إنكارُه بحسَب درجات الإنكار»، ثم بيَّن سبب هذا اللَّبس، فقال: «وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائفُ من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم»[١]، فمسائل الخلاف أعمُّ من مسائل الاجتهاد[٢].

ويَزيد الشاطبي هذه المسألة وضوحًا؛ حيث أنكر أن يكون الخلاف معدودًا في حُجَج الإباحة، فقد فرَّق بين تجويز الفعل لكونه مختلَفًا فيه وبين مراعاة الخلاف[٣]، وهو تفريق دقيق.

ثم حكى عن الخَطَّابي إنكارَه لذلك؛ بل إلزام القائلين به إلى القول بجواز مسائلَ كثيرة لمجرد حصول الخلاف فيها؛ كالربا والصَّرْفِ ونكاح المتعة[٤].

ثم قال: «جعل بعض الناس الاختلاف رحمةً للتوسع في الأقوال. ويقول: إن الاختلاف رحمة، وربما صرَّح صاحب هذا القول بالتشنيع على مَن لازم القول المشهور، أو الموافق للدليل، أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له: لقد حجَّرت واسعًا، ومِلْتَ بالناس إلى الحرج، وما في الدين مِن حرج، وما أشبه ذلك. وهذا القول خطأٌ كلُّه،

---

(١) إعلام الموقِّعين (٥/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣).

(٢) انظر: لا إنكار في مسائل الاجتهاد، للدكتور عبد السلام مُقبل المجيدي (ص١٥٢).

(٣) انظر: الموافقات (٥/ ٩٣).

(٤) انظر: أعلام الحديث، للخطَّابي (٣/ ٢٠٩١ ـ ٢٠٩٢).

وجهلٌ بما وُضعت له الشريعة»[1]، ثم ذكر وقوع هذا الخطأ إن كان من حاكم أو مُفْتٍ أو عامي، وبيَّن خطأ هذا الأمر، ومن ذلك قولُه في المفتي: «إذا أفتى بالقولين معًا على التخيير، فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العِنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين، وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق، وإن بلغها لم يَصح له القولان في وقت واحد ونازلةٍ واحدة أيضًا، حسبما بسَطه أهل الأصول»[2]

ثم ختم الكلام على المسألة بخلاصة قيِّمة؛ فقال: «عامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات، والهوى لا يَعْدوهما، فإذا عرَض العامي نازلته على المفتي؛ فهو قائل له: أَخرِجْني عن هواي، ودُلَّني على اتِّباع الحق؛ فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيَّهما شئت! فإن معنى هذا تحكيمُ الهوى دون الشرع، ولا ينجيه من هذا أن يقول: ما فعلتُ إلا بقول عالم؛ لأنه حيلةٌ من جملة الحِيَل التي تَنصِبُها النفس»[3]

فالتيسير مقصدٌ وأساس معتبَر، وعدم إعماله يُصيب الناس بالعَنَت والحرج والضِّيق، وإنما كان الجانب المنتقَد هو المبالغة فيه، ورُجحانه دومًا على ما سواه مما لا يستقيم دائمًا، خصوصًا إذا كان مقابل نصٍّ صريح أو مقصد أقوى منه، وتأكيدًا لهذا فإن عددًا من أهل العلم المحققين قد فعَّلوا أساس التيسير تفعيلًا واضحًا في اجتهاداتهم، منهم على سبيل المثال شيخُ الإسلام ابن تيمية؛ فهو على جِلاء اهتمامه بالنص الشرعي، إلا أنه في الوقت نفسه راعى التيسير على الناس في الأحكام، وخصوصًا في معاملاتهم المالية،

---

(١) الموافقات (٥/ ٩٤).

(٢) المرجع السابق (٥/ ٩٥ ـ ٩٦).

(٣) المرجع السابق (٥/ ٩٧)، وللاستزادة في مسألة الخلاف والتعامل معه في الإنكار وعدمه، انظر: لا إنكار في مسائل الاجتهاد، للدكتور عبد السلام مُقبل المجيدي، الإنكار في مسائل الخلاف، للدكتور عبد الله عبد المحسن الطريقي، حكم الإنكار في مسائل الخلاف، للدكتور فضل إلٰهي، لا إنكار في مسائل الاجتهاد رؤية منهجية تحليلية، للدكتور قطب مصطفى سانو، الإنكار في مسائل الخلاف، رسالة ماجستير في جامعة نايف، للباحث سلطان السبيعي.

ولهذا تطبيقاتٌ كثيرة[1]، وهو نموذج متَّزِن في الأخذ بالنص وتفعيل أساس التيسير.

(١) انظر: مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية وأثرها في الأحكام الفقهية والنوازل المالية المعاصرة، للدكتور ماجد بن عبد الله العسكر، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة بجامعة أم القرى، ١٤٣٥هـ (ص٢٨٠ ـ ٣٥٩).

المطلب الخامس

نقد أساس التاريخية عند الاتجاه التجديدي

كان استعمال بعض الاتجاه التجديدي للتاريخية على طريقتين:

الطريقة الأولى: استعمالها صراحة بمصطلحها؛ بل الإشادة باستعمالها عند الحداثيين، كما فعل د. الحسني مع د. الجابري، وقد سبق نقدُ التاريخية عند الحداثيين؛ فلا داعيَ لتَكراره، وإنما أزيد ما ذكره بعض روَّاد الاتجاه التجديدي من معارضتهم للتاريخية ـ مما يُبيِّن أن الغالب هو عدم التبنِّي الصريح بمصطلحها ـ من هؤلاء د. القرضاوي الذي أكَّد رفضه للتاريخية صراحة، وذلك في كتابه «كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟»، تحت عنوان طريف: «كتاب الزمن كله»؛ حيث يقول عن القرآن: «إنه كتاب الخلود، ليس كتاب عصر معيَّن، أو كتاب جيل أو أجيال، ثم ينتهي أمَدُه. فلا ينبغي أن نَفرِض عليه ثقافةَ عصر معيَّن، أو نَحمله قسْرًا على أفكار جيل خاصٍّ؛ **فإن الثقافات تتطور، والأفكارَ تتغير، والأجيال والعصور تذهب، ويبقى كتاب الله كما أنزله الله**.

فما تضمَّن القرآن من تعاليمَ فهي تعاليم دائمة باقية، ما دامت الحياة، وبقيَ الـمكلَّفون».

ثم يقول بلهجة شديدة: «ولا يجوز بحال أن يَتطاول على القرآن متطاوِل، فيزعم أن بعض أحكامه كان خاصًّا بعصر نزوله ـ أي: بعصر النبوة ـ أو عصر الصحابة، فلا تلزمنا هذه الأحكام»[(١)]

ثم دعا إلى مواجهة التاريخية بقوله: «يجب أن نقف بكل قوة ضدَّ تلك الـمحاولات الـمجترئة على الله، التي تريد أن تَسلُبَ القرآن خِصِّيصةَ الخلود، وأن تُضْفي على أحكامه طابعَ التأقيت، وهو ما يسمونه (تاريخية

---

(١) كيف نتعامل مع القرآن العظيم (ص٦٣).

النصوص)»[1]، وضرَب أمثلة لـمعارضة التاريخية لبعض النصوص؛ كالتفريق بين الذكر والأنثى، وقوامة الرجل، وتعدُّد الزوجات[2].

وممن وقف موقفًا صارمًا ضد التاريخية د. عبد المجيد النجار، وقد سبق نقلُ مواضعَ كثيرةٍ من كلامه، ومنه قوله: «إن الإنسان الـمخاطَب بمِنهاج الخلافة أعمُّ من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع الـمعيَّنة الذي خوطِب به حالَ نزول الوحي، وهو ما يَشهد به لفظ الخطاب وصيغته، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكليف، غير داخلة في بنية الخطاب، وإلا لاشتملت عليه ألفاظ وتراكيب ذلك الخطاب، وأما إذا اعتبرت عنصرًا مخصصًا للفهم زمنيًّا، فإن الأمر يؤول إلى محذور عظيم، كفيل بأن يعرّض منهاج الخلافة بأكمله إلى الانتقاض»[3].

وبيَّن خطورة الدعوة إلى التاريخية بقوله: «هذه النزعة كفيلةٌ بأن تهدم الدين أصلًا؛ حيث تنتهي به إلى وضع من التاريخية ينقطع به عن الحياة، ويؤول به إلى العطالة الكاملة»[4].

وبعد هذا بقيَ السؤال مُلِحًّا:

كيف استعمل بعض الإسلاميين التاريخية ـ صراحةً أو ضمنًا ـ مع وجود هذه الإشكالات المنهجية الكبرى في استعمالها مع نصوص الوحي؟

هل هو خلطٌ بين بعض المباحث الشرعية ـ كأسباب النزول مثلًا ـ مع التاريخية فهذا قد اتضح بيانه وتفصيله؛ فالبَوْنُ شاسعٌ بينهما كما سبق، أم أنه استعمال لمصطلح التاريخية بشيء من الـمسامحة أو بعد **تبيئتها** ـ كما يصطلح على ذلك الجابري ـ حتى تكون مناسبةً للاستعمال الشرعي؟ فهذه مشكلة استعمال المصطلحات الفلسفية دون استحضار حمولتها الفكرية والمنهجية

(١) المرجع السابق (ص٦٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٦٤ ـ ٦٥).

(٣) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د. عبد المجيد النجار (ص١١٠).

(٤) في فِقه التدين فهمًا وتنزيلًا (١/ ٩٨).

والأيديولوجية[1]

الطريقة الثانية: استعمال بعض المباحث الشرعية بما يؤول إلى التاريخية، ومن ذلك صورتان:

الصورة الأولى: تفعيل قاعدة (اختلاف الحكم باختلاف الزمان)[2]، وهذه القاعدة عُبِّر عنها في مجلة الأحكام العدلية (المادة ٣٩): (لا يُنْكَر تغيُّر الأحكام بتغير الأزمان)[3].

وقُيِّد هذا التغييرُ بأنه في المسائل الخاضعة للعرف والعادة؛ بخلاف ما كان مستنَدُه الدليلَ الشرعي، فلا تتغير، ففي شرحها قال: «إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على **العرف والعادة**؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناءً على هذا التغير يتبدل أيضًا العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام حسبما أوضحنا آنفًا، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تُبْنَ على العرف والعادة؛ فإنها لا تتغير»[4].

ثم ضرب مثالًا لما لا يتغير بتغير الزمان: «جزاء القاتل العمد القتل. فهذا الحكم الشرعي الذي لم يستند على العرف والعادة لا يتغير بتغير الأزمان»، وضرب مثالًا لما يتغير بتغير الزمان: «كان عند الفقهاء المتقدمين أنه إذا اشترى أحد دارًا اكتفى برؤية بعض بيوتها، وعند المتأخرين لا بد من رؤية كل بيت منها على حدته، وهذا الاختلاف ليس مستندًا إلى دليل؛ بل هو

---

(١) سيأتي بيان ذلك في مبحث: نقْد منهجية الخطاب المقاصدي في الفِكر العربي المُعاصر في استمداده من المصادر، فيما يخص الاستمداد من الفِكر الغربي (ص٤٤٠).

(٢) هذه القاعدة بهذه الصيغة: تغير الأحكام ـ لا تغير الفتوى ـ كتبٌ مفردة، منها: تغيُّر الأحكام في الشريعة الإسلامية، د. إسماعيل كوكسال، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢١هـ، ومنها: تغيُّر الأحكام، دراسة تطبيقية لقاعدة: (لا يُنكَرُ تغيُّر الأحكام بتغيُّر القرائن والأزمان) في الفقه الإسلامي، للدكتوره سها سليم مكداش، دار البشائر الإسلامية ط١، ١٤٢٨هـ، إلا أنها استغرقت في الأمثلة والتقسيمات والتعريفات دون تحرير القاعدة والاعتراضات واللوازم عليها.

(٣) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر خواجه أمين أفندي (١/ ٤٧).

(٤) المرجع السابق (١/ ٤٧).

ناشئ عن اختلاف العرف والعادة في أمر الإنشاء والبناء؛ وذلك أن العادة قديمًا في إنشاء الدور وبنائها أن تكون جميع بيوتها متساوية، وعلى طراز واحد، فكانت على هذا رؤية بعض البيوت تُغني عن رؤية سائرها، وأما في هذا العصر فإذا جرت العادة بأن الدار الواحدة تكون بيوتها مختلفة في الشكل والحجم، لزم عند البيع رؤية كل منها على الانفراد»[1]

فهذه أحكام اجتهادية أُنيطَتْ بالعرف والعادة، وليس مطلق الأحكام.

والذي يظهر على غالب من استعمل عبارة تغير الأحكام إنما أراد هذا التخصيص، وإلا فإن هذا الإطلاق قد قوبِل بانتقاد عدد من الباحثين؛ حيث إن الحكم الشرعي ثابت لا يتغير طالما أن المسألة لم تتغير صورتها، وما يحتفُّ بها من قرائنَ وسياقات؛ فالميتة محرمة أبدًا إلى يوم القيامة، وأما قولنا: إنها مباحة حال الضرورة؛ فالحكم لم يتغير وإنما الحالة تغيرت؛ فحالة الاختيار حكمها التحريم، وحالة الاضطرار حكمها الإباحة[2]

وأما ما يُذكَر مِن استدلالات بعمل عمر بنِ الخطاب ﷺ حينما أوقَف حُكم القطع في السرقة، فإنما هو من قبيل تغيُّر الحالة والحادثة مع بقاء الحكم الأصلي للحادثة قبل تغيُّر الحال، وسيأتي بيان ما يخصُّ الاجتهادات العمرية بشكل أوسع.

هذا الإشكال الذي قد يُفهم من إطلاق عبارة (تغير الأحكام) جعل بعض المحققين ـ كابن القيم ـ يعبرون بتعبير أدقَّ وأوفق؛ حيث قال: «فصل في تغير الفتوى، واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة، والأحوال والنيات، والعوائد»[3]، فسمَّاه تغير الفتوى، وأطال في هذا الفصل بذِكر أمثلة ومسائل لهذه القاعدة.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤٧ ـ ٤٨).

(٢) انظر: تغيُّر الفتوى، مفهومه وضوابطه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي، أ. عبد الله الغطيمل (ص٦ ـ ١٠)، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (ص٤٧٤ ـ ٤٨١).

(٣) إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين (٤/ ٣٣٧).

ومما ينبَّه إليه أن د. محمد مصطفى شلبي[١] أشار إلى تغيُّر الأحكام، لكنه ربطَه بتبدُّل المصالح وليس بالأعراف والعادات، كما مر في مجلة الأحكام، فأفرد لهذا مبحثًا سماه: (تبدل الأحكام بتبدل المصالح)[٢]، لكن يظهر بعد تأمل كلامه ـ مع توسُّعه بتغير الحكم مع تغير المصلحة ـ أنه إنما كان يقصد وجود حكم لكل نازلة بما يناسبها بحسب سياقاتها وقرائنها ومناطاتها؛ حيث إنه لما ردَّ على مَن ينتقده بأن قوله يؤول إلى القول بإمكان النسخ بعد زمن التشريع، قال: «الحكم المبني على المصلحة يدور معها، وكل مصلحة مستندة إلى أصل، فأصل الحكم موجود، والذي رُفِعَ إنما هو تطبيق الحكم السابق؛ لعدم مناسبته، وبناءً على هذا **يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام ثابتة في الشريعة**، والمجتهد ينظر لها، فيحكم عليها بما يناسبها، فإذا تغيرت الحالة وتبدَّلت المصلحة، غَايَر لها الحكم بما يناسبها، وقد يعود للحكم الأول..»[٣]

فالدكتور شلبي أكَّد على أنَّ لكل حالة حُكمَها، وهو يوافق ما سبق تقريره، إلا أنه صاغ العبارة بطريقة غير مقبولة شرعًا ولا منطقًا؛ إذ كيف يكون للحادثة الواحدة عدةُ أحكام؟! فالصحيح أنها عدة حوادث، ولكل حادثة ـ بما احتفَّ بها من أوصاف ـ حكمٌ خاصٌّ، فآل الأمر إلى أن الحكم للحادثة الواحدة ـ التي لم تتغير أوصافها ـ لا يمكن أن يتغير، وإنما تغيرت الفتوى لتغير الحوادث.

بقي الإشارة إلى أن أحمد أبو المجد كان مستحضِرًا لهذا الإشكال في الخلط بين التعبير (بتغير الحُكم)، والتعبير (بتغير الفتوى)؛ إذ اعترض على مصطلح (تغير الفتوى)، وتبنَّى التعبير بـ (تغير الحُكم)؛ حيث قال: «الحجة الرئيسية التي يثيرها الرافضون لهذا الباب جملة أنه: لا نسخ في الأحكام بعد

---

(١) **محمد مصطفى شلبي**: فقيه أصولي مصري، من مؤلفاته: «أحكام الأسرة في الإسلام»، و«المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»، توفي ١٩٩٨م.

(٢) تعليل الأحكام (ص٣٠٧).

(٣) المرجع السابق (ص٣١٦).

انقطاع الوحي بانتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وأن التغيير ـ بعد عهد النبوة ـ لا يمكن إلا أن يكون في الفتيا أو القضاء؛ أي: في الاجتهاد، والواقع أن الفارق بين الأمرين لا يظهر إلا حيث يكون في الأمر نصٌّ قرآني أو نبوي لا يحتمل التأويل، ولكن تقوم القرينة المعينة التي هي سبب نزوله ووروده، فينفتح الباب عندئذ لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله»[1] فهو يرفض قَبول عبارة (تغير الفتوى)، وإنما ينتصر لعبارة (تغير الحكم).

الصورة الثانية من صور استعمال بعض المباحث الشرعية بما يؤول إلى التاريخية: حصر الأحكام على عوائد ذلك الزمن الذي نزل فيه الوحي، وهذه وإنْ كان ظاهرها أنها داخلة في الصورة الأولى، إلا أنها أُفرِدت لخصوصيتها، وبيان هذه الصورة: أن بعض المسائل الشرعية كانت من العادات في زمن التنزيل، فترتبط بتغير تلك العادات فيما بعد مما يسبِّب توقف العمل بها.

هذا؛ ومن عجيب وروده أنه كان اختيارًا لابن عاشور؛ حيث إنه مَثَّل بمثل هذه المسائل في سياق تأكيده على عموم الشريعة، مما ينقض مفهوم مقصد العموم الذي يريد أن يشرحه وينتصر له؛ فقد وجَّه ابن عاشور النهي عن الوصل والوشم والنمص: بأنه كان علامة على عدم حصانة المرأة في ذلك الوقت؛ فليس نهيًا لذات الفعل، مع أن الحديث نصَّ على العلة صراحة، ألا وهي تغيير خلق الله في قوله ﷺ: **(المُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللهِ)**[2]

كذلك أشار إلى الأمر بإدناء الجلابيب في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ۝٥٩﴾ [الأحزاب: ٥٩]، فهذا الأمر عنده ليس أمرًا لذات الجلابيب، وإنما لكونه عادةً للعرب آنذاك، ثم لم يبيِّن ما الأمر الذي بقيَ بعد تغيُّر عادات العرب، فما الأمر الذي لا يشمل الأقوام الذين ليس من

(١) حوار لا مواجهة (ص٤٤)، انظر في: مبحث الأسس؛ فقد ذكر كلام أبو المجد مع بعض أمثلته.

(٢) أخرجه مسلم (٢١٢٥)، وأبو داود (٤١٦٩)، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وفي معناه عدة أحاديث في البخاري (٥٩٣١ ـ ٥٩٤٨).

عادتهم لبس الجلابيب؟ هل هو الإدناء بأشياء أخرى هي من عاداتهم، أم عدم بقاء الأمر بمطلق الإدناء؟ فبقي الأمر مشكلًا.

وبعيدًا عن نقاش الجانب الفقهي، فإن إشكالية استعمال العُرف والعادة في حَصْر الأحكام الشرعية في وقت نزولها؛ يمثل أحد تمثلات التاريخية التي مضى بيان إشكالياتها المنهجية على الحكم الشرعي، وإن لم يصرِّح بها في مثل هذه التطبيقات.

ومِن أفضل من قعَّد لهذه المسألة هو إمام المقاصديين الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ حيث قعَّد طريقة التعامل مع العوائد ونزول الأدلة عليها، فذكر أن العادات المستمرة ضربان:

«**أحدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها**، ومعنى ذلك: أن يكون الشرع أمر بها إيجابًا أو ندبًا، أو نهى عنها كراهة أو تحريمًا، أو أذن فيها فعلًا وتركًا».

ثم بيَّن حُكمها أنه: «ثابت أبدًا كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العري، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس؛ إما حسنة عند الشارع أو قبيحة؛ فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، **فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها**، فلا يصحُّ أن ينقلب الحسن فيها قبيحًا ولا القبيح حسنًا، حتى يقال مثلًا: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن، فَلْنُجِزْهُ، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح، فلنُجِزْهُ، أو غير ذلك».

ثم بيَّن اللازم الذي يلزم على تمكيننا لهذا النوع من تغيُّر الأحكام بتغير عادات الأقوام، فقال: «**لو صحَّ مثل هذا لكان نسخًا للأحكام المستقرة المستمرة**، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العوائد الشرعية باطل»[1]

(١) الموافقات (٢/٤٨٨ ـ ٤٨٩).

علمًا بأن مشكلة الإلزام بالنسخ حاضرةٌ عند من يَنتصر لرأي تغير الأحكام بتغير العادات؛ ولذلك حاولوا الرد على مَن يلزمهم بهذا اللازم[1].

ثم ذكر **الضرب الثاني**، فقال:

و«هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي».

وبيَّن أن منها ثابتة، ومنها متبدلة: «فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب.

والمتبدلة منها: ما يكون متبدلًا في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع. ومنها: ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتنصرف العبارة عن معنى إلى عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم»[2].

ثم ذكر عددًا من الأمثلة، والتي يلاحظ أنها في العادات وليست في الأحكام.

ثم ختَم بقاعدة شاملة قصَد أن تكون بفصل مستقل؛ حتى لا يُفهَم كلامُه السابق خطأً، فقال:

«واعلم أن ما جرَى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد؛ فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائمٌ أبدي؛ فلو فُرِضَ بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك؛ لم يُحتَجْ في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف: أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»[3].

---

(١) انظر: تعليل الأحكام، لشلبي (ص٣١٦)؛ فقد نقل كلام الشاطبي القادم في بيان أن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس تبديلًا لذات الخطاب، ولكنه لم ينقل كلام الشاطبي على النوع الأول الذي مضى ذكره، والملزم لمن يقول بتبدُّل الأحكام التي ورد فيها دليل شرعيٌّ بالقول بنسخ الأحكام بعد زمن الوحي، وممن نفى الالتزام بالنسخ د. فهمي هويدي في: حوار لا مواجهة (ص٤٤).

(٢) الموافقات (٢/ ٤٨٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٩١).

ثم ضرب مثالًا بالبلوغ؛ فبيَّن أن الخطاب التكليفي مرتفِع عن الإنسان قبل البلوغ، فإذا بلَغ وقَع عليه التكليف، فليس هذا باختلاف في التكليف[1].

فكلام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يؤكد أن المسألة الواحدة لا يُتصور أن يكون لها عدةُ أحكام، وإنما لكل مسألة ـ مكوَّنة من عناصر عدة؛ كالزمان، والمكان، والحال، وغيرها ـ أصلٌ شرعي ترجع إليه، يُحكم عليها من خلاله بحكم واحد لا يتغير، فإذا تغيرت المسألة في أحد مكوِّناتها أصبحت مسألة أخرى؛ فتغيَّر حكمُها.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٤٩٢).

المبحث الثاني

نقد منهجية الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر في استمداده من المصادر

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

نقد منهجية الخطاب المقاصدي في استمداده من الوحي

أولًا: مناقشة استدلالهم بالأدلة التي تؤكد على اعتبار جنس المصلحة في التشريع:

لا شك أن النصوص متكاثرة في بيان مكانة المقاصد الشريعة، وأنها قواعدُ كلية عامة لا تخرج النصوص عن جادتها، وهذه النصوص التي يَستدل بها الخطاب المقاصدي ـ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقولِه ﷺ: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)[(١)]، وغيرها من الأدلة ـ لا يُنازع أحدٌ في كونها دالَّةً على مكانة مقاصد الشريعة وأهميتها في الاجتهاد والاستدلال، لكنها لا تدل على تقدُّم المقاصد على النصوص الجزئية في أثناء العملية الاجتهادية لاستنباط الحكم في نازلة من النوازل؛ حيث إن المقاصد ما حدِّدت ولا استنبطت إلا من خلال هذه النصوص والاستقراء لها؛ بل حتى عند المعتنين بالمقاصد، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي الذي أشار في كلام

---

(١) تقدم تخريجه (ص٣٨).

متين إلى ما قد يسببه الإعراض عن النص (الجزئي) مقابل الاكتفاء بالأخذ بالمقصد (الكلي)، فقال: «فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقضٌ؛ ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدِّي إلى الشك في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهُّم الـمخالَفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي، دلَّ على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي لم يأخذه الـمعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلَّ ذلك على أن الكلي لا يُعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكِّد لك أن المطلوب الـمحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضًا، فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة»[1]

وقد نقلت هذا الكلام على طوله؛ لأنه قاعدة متينة يرجع إليه في ضبط العلاقة بين الجزئي والكلي من جهة، ومن جهة أخرى ـ وهو الشاهد في هذا المقام ـ أن الأدلة الدالة على مكانة المقاصد لا يُفهم منها تقدُّم المقاصد على النصوص مطلقًا، فهي وإن كانت إطارًا يَضبط نظر الـمجتهد إلى النصوص، لكنها ليست مستقلة عنها.

بل حتى بعض النصوص التي تتضمن معنًى ومقصدًا عامًّا ـ كحديث: **(لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)** مثلًا ـ تدل على أن جميع النصوص الشرعية الجزئية متضمِّنة للمصلحة أيضًا؛ فالشارع الحكيم كما ذكر هذه النصوص العامة التي تمثِّل مقاصد كلية هو مَن ذكر أيضًا النصوص الجزئية ـ التي قد يظن أنها تصادم مقاصد الشريعة ـ في أبواب الفقه الـمختلفة؛ كالحدود، والبيوع، وغيرها.

ثانيًا: مناقشة استدلالهم بتقديم النبي ﷺ للمصلحة واعتبارها ولو عارضت نصًّا:

فقد مرَّت أمثلة لذلك؛ كمسألة السَّلَم وغيرها، حيث استدل الخطاب

---

(١) الموافقات (٣/ ١٧٥).

المقاصدي بهذه المنهجية؛ بغيةَ الاقتداء بها في تقديم المصلحة أو المقصد على النص، لكن هذا التقديم والاعتبار للمصلحة هو نصٌّ بذاته، وتشريع نبوي ثابت، وليس عملًا بالمقصد لوحده.

والذي يُستفاد من تشريع النبي ﷺ للعمل بالمصلحة هو الجانب المنهجي والتطبيقي لكيفية تفعيلها، مع ما قد يتعارض معها ظاهريًّا من النصوص، فليس تشريعًا للعمل بالمقصد مقابل الترك للنص، وليس هو عملًا للمصلحة مجردة عن النظر للنصوص الجزئية، فهذا التطبيق النبوي لا يُهمل، وإنما يُوضَع في موضعه الصحيح من خارطة الاستدلال.

ثالثًا: في مناقشة التعليلات المؤيِّدة لتقديم المقاصد:

تقدم ذكر مجموعة من تعليلات ذكرها الخطاب المقاصدي، وملخصها:

الأول: تناهي النصوص مع عدم تناهي الوقائع مما يفتح مجالًا للاجتهاد المقاصدي.

الثاني: مراعاة الشريعة لتغير الواقع وأحواله لا يتحقق إلا بالاجتهاد الواقعي لتحقيق المصلحة.

الثالث: الوحي جاء مفصَّلًا بشأن العبادات؛ بخلاف المعاملات؛ فقد جاءت الأدلة مُجْمَلَة.

الرابع: تقديم المقاصد على النصوص ليس فيه إعراضٌ عن النصوص؛ بل إعمالٌ لها.

الخامس: العمل بالمقاصد فيه ردٌّ للجزئي إلى الكلي، بحيث تكون الكليات حاكمة على الجزئيات.

وقد تقدَّم مناقشة بعضها، منها التعليل **الأول والثاني** تَمَّتْ مناقشتهما في نقد أساس الواقعية عند الحداثيين، ولكن زيادة على ما تقدَّم، فإن أهمية إعمال الاجتهاد المقاصدي في معالجة مستجدات الواقع أمر في غاية الأهمية، وذلك في مجالات عدة؛ منها[1]:

---

(١) بحث الشيخ ابن بيَّه في عدة كتب مجالات الاستفادة و(الاستنجاد) ـ كما يسميها ـ بالمقاصد، انظر =

• عدم وجود نصّ صحيح في النازلة، ولا قياس ولا إجماع، بحيث يأخذ الـمجتهد من مقاصد الشريعة والكليات الشرعية ما يَستأنس به في اجتهاده في تلك النازلة.

• تعارُض النصوص بما لا يمكن حلّه؛ كالجمع، أو النسخ، أو الترجيح، فيمكن ترجيح النص الـموافِق لمقاصد الشريعة الثابتة.

ولكن عند وجود نصٍّ صريح في المسألة، فلا يُتْرَكُ للنظر إلى مقاصد الشريعة.

فالقول بأن النصوص تتناهى مع عدم تناهي الوقائع؛ إن كان المقصود به النصوص الصريحة في كل مسألة جزئية فنعم.

ولكنَّ النصوص التي قعَّدت قواعد ـ عامة وخاصة، جزئية وكلية ـ كثيرة، قد شملت جُلَّ المسائل النازلة؛ فضلًا عن النصوص الـمعلَّلة التي تتعدى عللها ما نص فيه، مما يُفَعِّل مفهومي الـموافقة والـمخالفة.

إذا هناك نزرٌ يسير جدًّا من النوازل الـمشكلة، والتي يُشكِل على الـمجتهدين تحقيق حكمها؛ وذلك لتردُّدها بين عدة أصول، يرى الـمجتهدون أنها تندرج تحتها، فهذه الدائرة الضيقة ينظر فيها للمقاصد ابتداءً، وهذا الإعمال ليس إهمالًا للنص؛ فإن المقاصد ليست مستقلة عن النصوص كما تم التنبيه عليه مرارًا[(١)]

وأما **التعليل الثالث**: أن الوحي جاء مفصلًا في العبادات، مجملًا في الـمعاملات مما يستدعي إعمالَ المقاصد:

فليس على إطلاقه؛ فإن عددًا كبيرًا من الفروع الفقهية في مجال الـمعاملات قامت أدلتها على نصوص جزئية؛ بل على قصص وحوادثَ،

= لكتابه الكبير: مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات (ص٥٣ ـ ٦٨)، وانظر لضوابط التعامل مع المقاصد من نفس الكتاب (ص٩٦ ـ ٩٧).

(١) انظر للاستزادة: الاجتهاد المقاصدي، للخادمي (١/ ١٣٥ ـ ١٦٨)، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي، للعتيبي (ص٢٠٩ ـ ٢١٠).

وعلى فرض صحة هذا التعليل، فإن جملة من القواعد العامة هي في أصلها نصوص؛ كالنهي عن الغَرَر، والنهي عن الربا، ونحوها، فرجع الأمر إلى الاستدلال بالنص الشرعي، مع عدم إغفال المقصَد[1].

وأما **التعليل الرابع**: وهو أن تقديم المقاصد على النصوص ليس فيه إعراضٌ عن النصوص بل إعمالٌ لها:

فهذا صحيح، ومثله إعمال القياس أو الإجماع، أو في الأدلة الـمختلَف فيها؛ كقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح، وغيرها، حيث إن العمل بهذه الأدلة إنما هو إعمال في الوقت نفْسِه للأدلة الدالة على العمل بهذه الأدلة، ولكن بشرط ألا يكون هذا الإعمالُ معارَضًا بنصٍّ صريح في تلك المسائل.

مثال ذلك: من يقول: إن التيسير من مقاصد الشريعة، ونحن مأمورون بالأخذ بهذا المقصَد؛ للأدلة الـمتكاثرة على مقصد التيسير، ومن التيسير جوازُ الاقتراض بالفائدة الربوية للتيسير على الناس بسبب مَشاقِّ الحياة! فهذا إعراض صريحٌ عن الأدلة الصحيحة الصريحة في تحريم الربا.

وأما **التعليل الخامس**: وهو أن العمل بالمقاصد فيه ردٌّ للجزئي إلى الكلي، بحيث تكون الكليات حاكمةً على الجزئيات:

فهذا تعليل صحيح لا غبار عليه؛ بشرط ألا يَحصُل بذلك إعراضٌ عن النص الجزئي، ولا مزيد على كلام الشاطبي الـمتقدم قريبًا: «الإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئيٌّ إعراضٌ عن الكلي نفسِه في الحقيقة، وذلك تناقض. .»[2]؛ فقد بيَّن أهمية الاهتمام بالنص الجزئي وعدم إهماله، وإلا أدَّى ذلك إلى الإعراض عن الكلي على وجه اللزوم.

---

(١) انظر للاستزادة: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني (ص٤٧٩ ـ ٤٨١).

(٢) الموافقات (٣/ ١٧٥).

المطلب الثاني

نقد منهجية الخطاب المقاصدي في استمداده من التراث الإسلامي

كان التراث الإسلامي أحدَ أبرز المصادر التي استمَدَّ منها الخطاب المقاصدي بِنْيَتَه الدلالية لبناء خطابه، وقد قسمت هذه الاستفادة إلى قسمين:

القسم الأول: الاستفادة من الآراء العلمية، وكانت على مستويين:

١ ـ على المستوى العام من الاحتفاء بآراء الصحابة، أو آراء الفِرَق الكلامية.

٢ ـ على مستوى الآراء الفردية (الاجتهادات العُمَرية، العز بن عبد السلام، الطوفي، الشاطبي).

القسم الثاني: الاستفادة من بعض مباحث العلوم الشرعية.

وفيما يلي نقْدُها على وجهِ التفصيل:

القسم الأول: الاستفادة من الآراء العلمية

أولًا: على المستوى العام:

فأما اجتهادات الصحابة في تقديم المصلحة على النصوص؛ فالواقع على عكس ذلك، فإنه وإن وُجِدَت بعض الاجتهادات إلا أن الصحابة كانوا على قدر عالٍ جدًّا من التمسك بالنص والالتزام به، وكان منهجهم حتى عند نزول النوازل هو تقديم النص وتقديمه على الرأي؛ بل أتى عنهم ذمُّ الرأي بنصوص كثيرة، ومن الشواهد على ذلك:

١ ـ قال أبو بكر رضي الله عنه: (أيُّ أرض تُقِلُّني، وأي سماء تُظِلُّني؛ إنْ قُلْتُ في آية من كتاب الله برأيي؟!)[1]

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٠١٠٧)، وأبو عبيد القاسم بن سلام في فضائل القرآن (ص٣٧٥)، =

٢ ـ قال ابن سِيرينَ: لم يكن أحدٌ أَهْيَبَ بما لا يعلم من أبي بكر رضي الله عنه، ولم يكن أحد بعد أبي بكر أهيبَ بما لا يعلم من عمر رضي الله عنه، وإن أبا بكر نزلت به قضية، فلم يَجِدْ في كتاب الله منها أصلًا ولا في السُّنَّة أثرًا، فاجتهدَ برأيه، ثم قال: هذا رأيي؛ فإن يكنْ صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، وأستغفر الله[1].

٣ ـ كتَب كاتبٌ لعُمر بن الخطاب رضي الله عنه: «هذا ما أرَى اللهُ أمير المؤمنين عُمرَ»، فانتهرَه عمرُ رضي الله عنه، وقال: «لا؛ بل اكتُب: هذا ما رَأى عُمرُ»، فإنْ كان صوابًا فمن الله، وإنْ كان خطأً فمن عُمر[2].

٤ ـ قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إياكم وأصحابَ الرأي؛ فإنهم أعداء السُّنن، أَعْيَتْهُم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضَلُّوا وأضلوا[3].

٥ ـ عن عليٍّ رضي الله عنه، أنه قال: لو كان الدين بالرأي، لكان أسفل الخفِّ أولى بالمسح من أعلاه[4].

= عن إبراهيمَ التَّيميِّ، عن أبي بَكرٍ الصِّدِّيق رضي الله عنه، قال ابن كثير في التفسير، ط. العلمية (١/ ١٢): وهذا منقطِعٌ بين إبراهيمَ التَّيْميِّ والصِّدِّيق، وأخرجه الطبري في التفسير ـ شاكر (١/ ٧٨) عن إبراهيم، عن أبي معمر، عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، قال العلامة أحمد شاكر: «وأبو معمر هو: عبد الله بن سخبرة الأزدي، تابعي ثقة، أرسل الحديث عن أبي بكر، وإبراهيم الذي حدث عنه هو: إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي»، قاله ابن حجر في المطالب العالية (١٤/ ٤٢٦)، قال البيهقي في الشعب (٢/ ٤٢٤): رواه ابن أبي مليكة عن أبي بكر مرسلًا؛ فالأثر قد تعدَّدت مخارجُ مُرسِليه، فهو حسن إن شاء الله.

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٥٥٥)، وابن سعد في الطبقات (٣/ ١٧٨)، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ٣٥٧): «أخرجه قاسم بن محمد في كتاب الحُجَّةِ والرد على المقلِّدينَ، وهو منقطع».

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح مُشكِل الآثار (٩/ ٢١٤) والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٣٤٨) عن مسروق، قال ابن حجر: التلخيص الحبير (٤/ ٣٥٨): إسناده صحيح.

(٣) أخرجه الدارقطني في السنن (٤٢٨٠)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة (٢٠١)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢٠٠٤)، عن عمرو بن حريث، عن عُمر بن الخطَّاب رضي الله عنه، وأخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ٤٥٤)، عن سعيد بن المسيِّب، عن عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه؛ قال ابن القيِّم في كتاب: إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين (١/ ٤٤) ـ بعد أن ساق رواياتٍ عن عمر، منها هذه الرواية ـ: «وأسانيد هذه الآثار عن عمرَ في غاية الصحة».

(٤) أخرجه أبو داود في سننه (١٦٢)، والدارقطني في السنن (٧٨٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٣٨٦)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (١٥٣).

٦ ـ قول ابن مسعود رضي الله عنه: إذا حضرك أمرٌ لا تجد منه بدًّا، فاقضِ بما في كتاب الله، فإن عَيِيت فاقضِ بسُنَّة نبي الله، فإن عييت فاقضِ بما قضَى به الصالحون، فإن عييت فأَومِئْ إيماء، فإن عييت فافرر منه ولا تستح[1]

٧ ـ قول ابن عباس رضي الله عنهما، حيث قال عُرْوةُ لابن عباس: ألا تتقي الله! ترجعن في المتعة؟ فقال ابن عباس: سَلْ أُمَّك يا عرية، فقال عروة: أما أبو بكر وعمر فلم يَفعَلَا، فقال ابن عباس: والله ما أراكم مُنتهينَ حتى يعذِّبَكم الله، نحدِّثُكم عن رسول الله ﷺ وتحدِّثونا عن أبي بكر وعمر![2]

٨ ـ قول عبد الله بن عباس رضي الله عنهما؛ قال ابن وهب: أخبرني بشر بن بكر، عن الأوزاعي، عن عبدة بن أبي لبابة، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: مَن أحدَث رأيًا ليس في كتاب الله ولم تَمْضِ به سُنَّةٌ من رسول الله ﷺ؛ لم يُدْرَ على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل[3]

٩ ـ إنكار أبي سعيد الخدري رضي الله عنه على مرْوان بن الحَكَم لما قدَّم الخطبة على الصلاة، وتعلَّل بأن الناس لا يجلسون للخطبة، فإذا صلوا انصرفوا، فأنكر عليه أبو سعيد[4]

وغيرها من الشواهد التي تبيِّن مكانة النص عندهم رِضوان الله عليهم.

ولو حُيِّدَت هذه الاجتهاداتُ من غير تصوبة أو تخطئة لأنهم بشر، فإن المشكلة تكمُن فيما نُسِب لهم مِن قِبَل الاتجاه الحداثي من تقديمهم للمصلحة على النص، مع الإغفال الكبير للنصوص التي تنص على خلاف ذلك.

---

(١) أخرجه النسائي في سننه (٥٣٩٩)، والدارمي في سننه (١٦٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٢٩٩٠)، وصحَّح إسناده الألباني في صحيح وضعيف سنن النسائي (١١/ ٣٩٩).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٣٤٢)، ونحوه في مسند أحمد (٣١٢١) (٥/ ٢٢٨)، بلفظ: «فقال ابن عبَّاس: أُراهم سيَهْلِكون أقول: قال النبي ﷺ، ويقول: نهى أبو بكر وعمر»، وقال محقِّقو الكتاب: إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير موسى بن سلمة ـ وهو ابن المحبق الهُذلي ـ فمِن رجال مسلم.

(٣) أخرجه الدارمي في سننه (١٦٠)، وابن وضاح في البدع (٢/ ٨٣)، وقال محقق سنن الدَّارمي (حسين سليم أسد): إسناده صحيح إذا كان عبدةُ سمِعه من ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) أخرجه البخاري (٩٥٦)، ومسلم (٨٨٩).

وسيظهر بجلاء بعد الـمقارنة بين ما ذُكِر من الأخبار أعلاه وبين ما «نسبه محمد عابد الجابري إلى الصحابة؛ من أنهم يقدِّمون المصلحة على كل شيء حتى على النص القطعي، فسنجد أنه مارَس التضليل المعرفي بشكل ظاهر، وصوَّر التاريخ على صورة مختلفة عما هي عليه؛ فهو لم يُشِرْ ولو إشارةً بسيطة إلى تلك الأخبار، ومن ثَمَّ لم يقدم عنها أيَّ جواب، فضلًا عن أن يكون مقنعًا، وهذا كله يبيِّن للقارئ مقدار الخلل المنهجي في الآلية التي استخدمها الجابري في تحليل تراث الصحابة، ومقدار التسرب المعرفي في التصورات والنتائج»[1].

وأما آراء الفرق الكلامية والـمعتزلة على وجه الخصوص منها، فقد أخذت حظًّا وافرًا من العناية، خصوصًا مِن قِبَل الاتجاه الحداثي، وقد كان الاستمداد من الـمعتزلة في عدة نواحٍ؛ منها:

١ ـ استمداد القول بخلق القرآن للولوج به إلى القول بالتاريخية، وهذا قد مضَى نقاشه في أساس التاريخية[2].

٢ ـ مسألة التحسين والتقبيح: فهي المسألة التي تتقاطع مع تحديد المصالح وفق المذهب الاعتزالي، الذي يعتمد على العقل في بيان حُسن الأشياء وقُبحها.

ومن المهم الـمرور على رأي الشاطبي في هذه المسألة ـ وقد تقدم بيان جملة من كلامه في منزلة العقل مع النقل ـ فإنه قد تناول مسألة التحسين

---

(١) مقال: التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية (قراءة نقدية)، سلطان العميري، مجلة البيان عدد رقم (٢٨٥) بتاريخ ٦/ ٤/ ٢٠١١م.

(٢) من المهم الإشارة إلى أنه لم يترتب على القول بخلق القرآن نزولُ منزلته عند المعتزلة، كما يتصوره الحداثيون؛ بل كان القرآن كتابًا معجزًا مقدَّسًا، وهو ما يعارضه الحداثيون «فلم يتأَنْسَنِ القرآنُ الكريم، كما يزعم العلمانيون نتيجة للأطروحة الاعتزالية، وإنما هو مرتبط بمصدر إلٰهي، ومشدود لكيانه المطلق. لذلك كان المعتزلة من أشد الناس إيمانًا بالقرآن والإسلام، وقد كان لهم البلاءُ الحسن في مواجهة الزنادقة والـملحدين بالحُجة والبرهان، أما العلمانيون فلا يحظى أغلبهم بهذا». العلمانيون والقرآن الكريم، للطعان (ص٤٦١). وانظر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، لعبد الولي الشلفي (ص١٣٨ ـ ١٤٥).

والتقبيح، وكان رأيه: أن العقل لا دَخْل له في عملية التحسين والتقبيح، وكان صريحًا في ذلك؛ حيث قال: «التحسين والتقبيح مختصٌّ بالشرع»[1]؛ بل يُعَدُّ التحسين والتقبيح العقليين بدعة[2]، وقولًا لعامة أهل البدع عنده[3]، ورتَّب على مسألة عزل العقل عن التحسين والتقبيح مسألة مهمة تختص بالمصلحة؛ فقد بيَّن أن تحديد المصلحة مختصٌّ بالشرع ولا مجال للعقل فيه، فقال: «كون المصلحة مصلحة تُقصَد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختصُّ بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح»، ثم بَنى على هذا قاعدةً مهمةً ـ قد لا يُوافقه عليها قطاعٌ عريضٌ من الخطاب المقاصدي ـ، فقال: «فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبُّدي لا يكون إلا تعبديًّا»[4]، فصارت المصالح عند الشاطبي كلها تعبدية.

ورأيُ الشاطبي متوافق مع مفهوم المصالح عند باقي الأصوليين؛ فهي ليست مجرد مطلق المنفعة، أو ما يسميه العز بن عبد السلام في بعض المواطن: (الأفراح أو اللذات)[5]، وإنما ـ كما قرَّر الغزالي ـ هي المحافظة على مقصود الشارع[6]، أو ما قاله الطوفي[7]: الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع من العبادات والعادات، وحتى العز بن عبد السلام؛ مَن استقرأ مجموع كلامه أدرك أن المصلحة عنده كبقية الأصوليين، وأن ما يذكره لا يَعْدُو أن يكون تعريفًا لمطلق المصلحة وليست المصلحة الشرعية.

بل ردَّ الشاطبي كلام العز بن عبد السلام، والذي كان محصل ظاهره ـ الذي احتفل به الجابري ـ: أن المصالح الأخروية تُعرَف بالشرع، وأما الدنيوية

---

(١) الاعتصام (١/ ٣١٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٩٤).

(٤) الموافقات (٢/ ٥٣٤ ـ ٥٣٥).

(٥) انظر: قواعد الأحكام (١/ ١٢ و١٣ و١٧).

(٦) المستَصفى (١/ ١٧٤).

(٧) انظر: التعيين في شرح الأربعين (ص٢٣٩).

فتُعرَف بالعقل[1]، وهذا الفهم من كلامه غير صحيح؛ حيث إنه يرى أن مصالح الآخرة تُعرف بالشرع ولا مجال للعقل فيها، وأما مصالح الدنيا فتُعرَف بالشرع، وكذلك بالعقل المستند على أصول الشرع، وهذا عند استقراء كلامه في مواطن متعددة.

وعلى افتراض صحة فهم الجابري من كلام العز، فقد علَّق الشاطبي عليه وتعقَّبه بعدما نقله مِن دون عزو للعز، فقال: «أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يُعرَف إلا بالشرع، فكما قال.

وأما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال مِن كل وجه؛ بل ذلك مِن بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبيَّن به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بثِّ مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معًا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدًا لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بثَّ في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه، **فالعادة تُحِيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل**، اللَّهُمَّ إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه»[2]

فيظهر بشكل واضح وصريح موقف الشاطبي من قدرة العقل على تحديد المصالح على وجه التفصيل ولو كانت دنيوية، ومن هنا يأتي الإشكال على ما قرَّره الجابري ـ بل أطال في تقريره ـ من أن الشاطبي قد قطع علاقته مع العقل

---

(١) انظر: القواعد الكبرى للعزِّ (٧/١ و٨ و١٣). وسيأتي مَزيد نِقاش لعبارة العز بن عبد السلام بالتفصيل.

(٢) الموافقات (٧٧/٢ ـ ٧٨).

البياني والتحق بالعقل البرهاني، فكان عقلانيًّا برهانيًّا؛ فالشاطبي هنا على خلاف ذلك كله؛ يجلِّي موقفه الصارم من العقل ويبرزه في عدة مناسبات، منها هذه المسألة: مسألة التحسين والتقبيح؛ بل يرد الشاطبي على كلام العز بن عبد السلام الذي أشاد به الجابري في بيان مسلك العقل من تحديد المصلحة[1].

علمًا بأن الشاطبي لا يَتنكَّر للعقل مطلقًا، وإنما ينكر قدرته التفصيلية أو تعدّيه على النقل، وله مواضع كثيرة بين فيها مقام العقل في الشريعة، وأنه غير مهمل[2].

أما عن تحرير مسألة التحسين والتقبيح العقليين عند أهل السُّنَّة والجماعة؛ فالقول الصحيح فيها يتلخَّص في ثلاثة أمور:

أ ـ أن الحُسن والقُبح من الصفات الثابتة للأفعال، وهذا الثبوت قد يكون بالعقل، وقد يكون بالفطرة، وقد يكون بالشرع؛ فالعقل والفطرة يحسِّنان ويقبِّحان، ولا يمكن أن يأتي الشرع على خلاف ذلك، والشرع يُحسِّن ويُقبِّح؛ فكلُّ ما أمَر به فهو حَسَنٌ، وكل ما نَهى عنه فهو قبيح.

ب ـ أن ما أَدرَك العقلُ أو الفطرةُ حُسْنَه أو قُبحَه، فحكمته معلومة لا شك، أما ما عُرِف حُسنه وقُبحه بالشرع، فقد تَخفَى حكمته، مع الجزم بأن له حكمةً وعلة يعلمها الشارع؛ فالله تعالى له الحكمة البالغة.

ج ـ أن ما عُرِف حُسنه وقُبحه بالعقل والفطرة لا يترتب عليه مدحٌ ولا

---

(١) انظر إلى كلام الجابري في كتابه: العقل الأخلاقي العربي (ص٥٩٩)، وقد تقدَّم نقاشه في موضوع استفادة الخطاب المقاصدي من آراء العز بن عبد السلام (ص٢١٥) وما بعدها.

وانظر للاستزادة: فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، دراسة مقارنة، للدكتور عبد النور بزا (ص٣٣٨ ـ ٣٥٧)، وقد أجاب على تساؤل مهم، ألا وهو: كيف تجتمع مقاصدية الشاطبي وغيره ـ كالجويني ـ مع القول المشتهر عن الأشاعرة بنفي التحسين والتقبيح العقليين بكلام محقق (ص٣٤٦ ـ ٣٥٦)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، للدكتور خالد السيف (ص٢٢٤ ـ ٢٢٥).

(٢) انظر: الموافقات (٢/٧٧)، (٢/٢٩٢)، (٢/٥٢٤)، (٣/٢٠٩ ـ ٢١٠)، (٤/١٦٩)، (٥/١٧٢)، وغيرها من المواطن.

ذمٌّ، ولا ثوابٌ ولا عقاب؛ لأن هذا لا يترتب إلا على ما عرف حُسنه وقُبحه بالشرع فقط[1].

ثانيًا: نقد الاستفادة من الآراء الفردية:

الشخصية الأولى: عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

سبقَت الإشارة عن إلهام الخليفة الراشد مما استدعى عناية الأطياف كافةً باجتهاداته، وما يهم في هذا المقام هو نقد طريقة الاستشهاد باجتهاداته التي أولاها الخطاب المقاصدي ـ وعلى وجه الخصوص الاتجاه الحداثي منه ـ اهتمامًا بالغًا، وسيكون النقد على قسمين (عام وتفصيلي):

القسم الأول: النقد العام للاستفادة من الاجتهادات العمرية

تناوَل الاتجاهُ الحداثي الاجتهادات العمرية بطريقة انتقائية، ولم يتم تناول فقه الصحابي الجليل عمر بن الخطاب بشكل شمولي، أو على الأقل في باب فقهي معين، كما قامت بذلك مجموعة من الدراسات والرسائل الأكاديمية[2]، وإنما غاية ما حصل هو انتقاء لعدد يسير من الحوادث والاجتهادات، جِيء بها لتدعيم موقف معيَّن مسبَق، وهذا مما يخالف المنهجية العلمية الصحيحة التي تقوم على الاستقراء قدر الاستطاعة؛ لاستنتاج أبرز الاختيارات والاجتهادات لشخصية علمية ما.

هذا المنهجُ الانتقائي يستطيع أن يجريه الطرف المعاكس تمامًا؛ فإن فيما أُثِرَ عن الفاروق رضي الله عنه غنيمةً باردةً لمن أراد أن يُثْبِت شدةَ التزام عمر رضي الله عنه بالنص، وعدم التفاته إلى الحكمة والمقصد، ومن ذلك:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٩٠، ٤٢٨، ٤٣١)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٧، ١٢، ٤٣، ٥٧، ٥٩)، معالم أصول الفقه، للجيزاني (٣٢٦ ـ ٣٣٣)، التحسين والتقبيح العقليان (١/ ٤٠٣ ـ ٤٤١)، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، لعبد الولي الشلفي (١٣٨ ـ ١٤٥)، رسالة الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٤١٦) للعنزي؛ فقد استفدت منها كثيرًا.

(٢) انظر: حاشية رقم (١) في الباب الثاني (ص٢٠٧)؛ فقد ذكرت (١٣) رسالة مختصَّة بفقه الخليفة الفاروق رضي الله عنه.

١ ـ أنه قال لما قبّل الحجر الأسود: (إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ)[١]

٢ ـ وأنه قال عن الطواف: (مَا لَنَا وَلِلرَّمَلِ! إِنَّمَا رَاءَيْنَا بِهِ الْمُشْرِكِينَ وَقَدْ أَهْلَكَهُمُ اللهُ ثُمَّ قَالَ: شَيْءٌ صَنَعَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ لَا نُحِبُّ أَنْ نَتْرُكَهُ، ثُمَّ رَمَلَ)[٢]

٣ ـ كتب إلى قاضيه يشرح له المنهجية التي يعتمدها ويتبناها في استنتاج الأحكام الشرعية، فقال له: (إذا حضرك أمرٌ لا بد منه؛ فانظر ما في كتاب الله فاقضِ به، فإن لم يكن ففي ما قضى به رسول الله ﷺ، فإن لم يكن ففي ما قضَى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار؛ فإن شئتَ أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني)[٣]

وغيرها من النصوص التي لا تُعجِز الـمنتقي أن ينتقي شواهد مثلها ويجعلها منهجًا عامًّا لشخصٍ أو جماعة أو مذهب.

علمًا بأن هذه النتيجة التي وصل إليها الاتجاه الحداثي ـ وهي التيسير والانفتاح كما يظن ـ لا تتناسب مع طبيعة الفاروق ﷺ التي اشتهرت عنه؛ من الشدة في الحق وتطبيق شعائر الدين، مثل: زيادة جلد شارب الخمر إلى ثمانين[٤]، وإمضاء الطلقات الثلاث على الـمُطلِّق، بعد أن كانت في زمن النبي ﷺ وعهد أبي بكر تُمْضَى طلقةً واحدة[٥]

وقد كان من الـمفترَض أن تكون المنهجية العلمية الـمتَّبعة قائمةً على جمع أكبر عدد من الشواهد التي يصل الناظر فيها إلى حكم أغلبي مبني على الاستقراء، ولو كان استقراء غير تام، وهذا أمر متاح لكل باحث؛ فقد تولت

---

(١) أخرجه البخاري عن عمر ﷺ (١٥٩٧)، وبرواية ابن عمر ﷺ، أنه رأى أباه يقول. (١٦٠٥)، ومسلم عنه (١٢٧٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٦٠٥) برواية ابن عمر ﷺ، أنه رأى أباه عمر يقول.

(٣) سنن النسائي (٥٣٩٩)، سنن الدارمي (١٦٩)، مصنف ابن أبي شيبة (٢٢٩٩٠)، وصحَّح إسناده الألبانيُّ في صحيح وضعيف سنن النسائي (١١/٣٩٩).

(٤) أخرجه مسلم (١٧٠٦)، سنن أبي داود (٤٤٧٩)، سنن الترمذي (١٤٤٣).

(٥) أخرجه مسلم (١٤٧٢)، مسند أحمد (٢٨٧٥)، المعجم الكبير، للطبراني (١٠٩١٦).

دراسات كثيرة جمعَ آراء عمر ﵁ موزَّعةً على الأبواب الفقهية، لكن للأسف لم يُلتفَت لكل هذه الثروة سهلة المنال، مما يوقِع هذا الخطاب في الخلل المنهجي الكبير؛ بل قد يُورِث اتهامًا للأمانة العلمية[1].

ومن جميل ما يورَد في هذا الموطن عبارةُ العقاد حينما قالها تعليقًا على تجنِّي المستشرق سوندرز على عمر بن الخطاب والدعوة النبوية كلِّها؛ حيث ادَّعى أن عمر هو مَن دعا لنشر الدعوة بين أرباب الديانات الأخرى وتوسيع الدعوة لخارج الجزيرة، بخلاف ما كان يريد النبي ﷺ ـ بحد زعمه ـ، فقال العقاد: «ضخامة الخطأ مع سهولة العلم بالصواب خليقةٌ بأن تفتح باب الاتهام في سلامة المقصد قبل الاتهام في سلامة التفكير»[2].

القسم الثاني: النقد المفصل للاستفادة من الاجتهادات العمرية

وفي هذا القسم مناقشة لأبرز المسائل التي استدل بها الاتجاه الحداثي من فقه عمر ﵁.

أولًا: إيقاف حد السرقة:

استدل جملة من الحداثيين باجتهاد عمر ﵁ في عام الرمادة؛ حيث أوقف القطع على السرقة وقال: (لا تُقْطَعُ الْيَدُ في عِذْقٍ ولَا عامَ سَنَةٍ)[3]،

---

(١) انظر مقال: التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية (قراءة نقدية)، سلطان العميري، مجلة البيان عدد رقم (٢٨٥) بتاريخ ٦/ ٤/ ٢٠١١م.

(٢) ماذا يقال عن الإسلام (ص٨٧).

(٣) أخرجه إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني في جامعه، عن أحمد بن حنبل، عن هارون بن إسماعيل، عن علي بن المبارك، عن يحيى بن أبي كثير، عن حسَّان بن أزهر: أن ابن حدير حدَّثه عن عمر ﵁، كما في التلخيص الحبير لابن حجر (٤/ ١٣١)، وأخرجه البخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ٥٢١/ ٢٨٥٩١)، وفيه مجهولان هما:
١ ـ حسان بن زاهر، ترجم له البخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٣٣)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٣/ ٢٣٦)، ولم يذكُرَا فيه جرحًا ولا تعديلًا.
٢ ـ حصين بن حدير، ترجم له البخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٤)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٣/ ١٩١)، ولم يذكُرَا فيه جرحًا ولا تعديلًا.
وقد ضعَّفه الألباني في إرواء الغليل (٨/ ٨٠).

وتكمُن إشكالية تكييف هذا الإيقاف في: أن عامة الاتجاهات الحداثية رأوا أنه إيقاف لذات الحد الثابت بنص القرآن ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨﴾ [المائدة: ٣٨]، وكما مرَّ أيضًا قول د. النويهي عن حُكم عمر بأنه حكم «تام الجدة لم يجد له نصًّا في الكتاب أو السُّنَّة»[1]، فاجتهاد عمر ـ بحد زعمهم ـ ما هو إلا إيقاف لذات الحكم المنصوص للمصلحة والمقصد الشرعي، بينما هو ـ عند التحقيق ـ له تكييفٌ آخر تناوله جمع من أهل العلم.

وخلاصة هذا التكييف الصحيح تدور حول الاجتهاد في تحقيق المناط؛ فإن الحدّ باقٍ إلى يوم القيامة، لكنَّ له شروطًا وتَعْرِض له موانعُ تُوقِف تطبيقه دون أن تُلْغِي تشريعه، ومن هذه الموانع: المجاعة والضرورة التي تَحُلُّ بالسارق، فهي شبهةٌ تَرِدُ على هذه النازلة، فتوقِفُ تطبيق الحد ولا تُلغي الحكم.

يقول ابن القيم عن اجتهاد عمر رضي الله عنه: إنه «محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع؛ فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة، غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسدُّ به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له؛ إما بالثمن، وإما مجانًا»، ثم يقول: «وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشُّبَه التي يذكرها كثير من الفقهاء»، ثم عقَّب على تكلفات بعض الفقهاء بقوله: «عام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغني منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه مَن يجب عليه الحد بمن لا يجب عليه؛ فدرأ»[2].

فهذا التكييف المحكم من ابن القيم قام على درء الشبه من غير ادعاء أن عمر قد أتى بتشريع جديد، أو أنه أوقف تشريعًا ثابتًا.

---

(١) نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي (ص١٤٦)، وقد انتقد د. بلتاجي عبارة د. النويهي في كتابه: منهج عمر بن الخطاب في التشريع (ص٢٤٦ ـ ٢٥٥).

(٢) إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين، ابن القيم (٤/ ٣٥١ ـ ٣٥٢).

ومما يؤكد هذا التخريج لاجتهاد عمر ﵁: أنه قد قضى به أيضًا في قصة أخرى، وهي القصة المشهورة لغلمان حاطب بن أبي بلتعة ﵁؛ حيث إنهم سرقوا ناقة لرجل من مزينة، فأتى بهم عمر، فأقرُّوا، فأرسل إلى عبد الرحمٰن بن حاطب، فجاء فقال له: إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وأقرُّوا على أنفسهم، فقال عمر: يا كثير بن الصلت، اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولَّى بهم، ردَّهم عمر، ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى لو أن أحدهم يجد ما حرَّم الله عليه لأكله حلَّ له، لقطعت أيديهم، وايم الله! إذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك، ثم قال: يا مزني، بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربع مئة، قال عمر: اذهب فأعطه ثماني مئة[1]، ففي هذه القصة نصٌّ صريح أن حدَّ السرقة ثابتٌ عند عمر، لكنه لم يطبقه لمانع التجويع الذي حصل من السيد لغلمانه.

وبناءً على كل ما مضَى، فلم يُوقِف الفاروق الحد مطلقًا، وإنما أسقط القطع عند عدم تحقق أحد شروطه، (وهو ألا يكون آخِذه محتاجًا إليه لسدِّ رمقه)[2]، فوجود مانع يمنعه ـ ألا وهو شبهة الاضطرار ـ هو الذي أسقط القطع.

ومن هنا يتأكد التنبيه على اجتهاد عمر وإن كان موافقًا لمقاصد الشريعة وحِكَمها، إلا أنه من الخطأ الأصولي في تكييف المسألة أن يقال: إن عمر أوقَف الحد؛ موافقة لروح الشريعة ومقاصدها، أو أن يقال: إن عمر قد نظر إلى المصلحة ولم يتبع النص المجرد[3]، دون أن يُكيِّف اجتهاد عمر بعدم تحقُّق مناط تطبيق الحد أصلًا.

---

(١) أخرجه مالك (٢/٧٤٨)، وعبد الرزاق في مصنفه (١٠/٢٩٣) (١٨٩٧٨)، والبيهقي في سننه الكبرى (٨/٤٨٣).

(٢) انظر: لشروط السرقة في الباب الثاني (ص٢٠٨)، والمغني، لابن قدامة (١٢/٤٦٢)، وأحكام السرقة في الشرع الإسلامي، للدكتور محمد جبر الألفي، مجلة الشريعة والقانون الصادرة من جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السابع، ١٤١٤هـ.

(٣) وقد أشار إلى ذلك د. مصطفى شلبي في كتابه: تعليل الأحكام (ص٦٢ ـ ٦٣)، وقد ناقش كلامه د. عابد السفياني في كتابه: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (ص٤١٨ ـ ٤٢٠).

بعد هذا يتضح بجلاء الاختزال الذي قام به الاتجاه الحداثي لهذا الاجتهاد العمري، وكيف وظَّف النتيجة النهائية دون النظر إلى البناء الأصولي الصحيح له[1].

ثانيًا: إيقاف سهم الـمؤلفة قلوبهم:

بنفس التكييف الذي سبَق في إسقاط القطع عام الرمادة، كيَّف الخطاب الحداثي سهم الـمؤلفة قلوبهم الذي أوقَفه عمر في وقت خلافته، وقبل ذلك اعتراضه على أبي بكر في إعطائه عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، فوافقه أبو بكر على ذلك الاجتهاد[2].

فالاتجاه الحداثي يرى أن هذا تشريعٌ جديد، وإيقاف لتشريع سابق ثابت بنص القرآن، والواقع خلاف ذلك تمامًا؛ فما حصل هو تغيُّر المناط الذي تحقَّقت عليه المسألة؛ حيث إن هناك طرفين في المسألة:

الطرف الأول: هو حال الأمة الإسلامية الـمتغيِّر من القوة والضعف:

وهذا الطرف هو الذي نصَّ عمر عليه في كونه مناط الاستمرار في إعطاء السهم للمؤلفة قلوبهم من عدمه؛ فقد قال لعيينة والأقرع: «إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أعزَّ الإسلام، فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن أرعيتما»[3]؛ فالذي حصل هو التحوُّل من وصف ضعف الأمة الذي كان يحتاج للمؤلفة قلوبهم إلى حال عز ورفعة مما لا يحتاج معه إلى تأليف القلوب، كما قدَّره عمر، وهذا مجاله للتقدير

---

(١) انظر للاستزادة: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، للدكتور خالد السيف (ص٢٣٢ - ٢٣٥)، ومنهج عمر بن الخطاب في التشريع، د. محمد بلتاجي (ص٢٤٦ - ٢٥٥)، ومفهوم تجديد الدين، د. بسطامي محمد سعيد (ص٢٦٢)، مقال: التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية (قراءة نقدية)، سلطان العميري، مجلة البيان عدد رقم (٢٨٥) بتاريخ ٦/ ٤/ ٢٠١١م. وقد جمع الكاتب فيه تحريرات عدَّة تفرَّقت عند غيره.

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب قسم الصدقات (١٢٩٦٨)، وأخرج أصل القصَّة ابن أبي شيبة (٧/ ٦٤١)، وقد تقدم في الباب الثاني (ص٢٤١).

(٣) تقدم تخريجه (ص٢٤١).

والاجتهاد، فعمر لم ينسخ ولم يلغِ حكمًا، وإنما رأى عدم احتياج الأمة لذلك.

الطرف الثاني: هو أصناف المؤلفة قلوبهم أنفسهم:

كان على عهد النبي ﷺ ثلاث فئات من الناس، كان من المهم على الدولة المسلمة أن تتألف قلوبهم أو تكفَّ شرورهم بهذا السهم، وهم:

١ ـ مشركون بعيدون بقلوبهم عن الإسلام، فيُعطَون؛ ليُكَفَّ شرُّهم، وليُستعان بهم على غيرهم من المشركين عند الحاجة.

٢ ـ مشركون من رؤساء القبائل وسادة الأقوام، عندهم القابلية للإسلام، فيُعْطَوْنَ ليرغبوا في الإسلام، فإن أسلموا أسلم أقوامهم، أو على الأقل لم يمنعوهم من الإسلام إن لم يسلموا هم.

٣ ـ مسلمون حديثو عهد بإسلام، فيَثبُتونَ على الإسلام.

فهذه الأوصاف إذا وُجِدت وُجِد الحُكم، وإذا انتفت انتفى، مع عدم إهمال الطرف الأول، وهو الأمة التي قد تحتاج للصنف الأول والثاني في زمن الضعف، ولا تحتاجه في زمن القوة، وأما الصنف الثالث فقد يستمر[(١)]

فعمر رضي الله عنه «لم يكن مخالفًا للنص، وإنما كان متبعًا له غاية الاتباع؛ فإن أوصاف الأصناف الثمانية المذكورة في الآية ليست أوصافًا ملازمة للشخص لا تفارقه حتى يموت؛ بل هي أوصاف مفارقة وطارئة؛ فالرجل قد يكون في وقت من الأوقات فقيرًا معوزًا، فيُعطَى نصيبه من الزكاة، ثم يرتفع عنه وصف الفقر، فلا يكون من أهل الزكاة، وعدم إعطائه في هذه الحالة ليس إبطالًا للنص ولا إلغاءً للحكم؛ وإنما تعليق له؛ لارتفاع علَّتِه، فكذلك الحال في المؤلفة قلوبهم؛ فقد يكون الرجل في وقت من الأوقات من المؤلفة قلوبهم، فيُعطَى من الزكاة، ثم يرتفع عنه هذا الوصف، فلا يُعطَى منها، وعدم إعطائه ليس إلغاءً للحكم، وإنما هو من قبيل انتهائه لانتهاء علته، فعمر رضي الله عنه إذن لم

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، للدكتور خالد السيف (ص٢٣٥ ـ ٢٣٧)، ومنهج عمر بن الخطاب في التشريع، د. محمد بلتاجي (ص١٧٥ ـ ١٩٠).

يلغ الحكم، وإنما أوقفه عن أناس محددين ارتفع عنهم الوصف المؤثر في الحكم، فلم يعودوا من أهله»[1]

ثالثًا: عدم قسمة أرض السواد كغنيمة بين المجاهدين:

هذه المسألة أخذت حظًّا وافرًا من الخلاف عند المتقدمين قبل أن تكون مدارًا للنقاش والخلاف عند المتأخرين، وقبل البدء في مناقشة الخطاب المقاصدي في تناوله للمسألة أشير إلى عدة نقاط:

أولًا: ما حصل في أرض السواد هو فتحها عنوةً، وهذا حكمه حكم الغنيمة التي نزلت في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾ [الأنفال: ٤١]، وليست فيئًا مما أُخِذَ من غير قتال، والذي حكُمه في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾﴾ [الحشر: ٦، ٧]، وعلى هذا فالأصل في حكم الغنائم: أن خُمسها لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، وأربعة أخماسها للغانمين.

ثانيًا: إنما حصل الإشكال عند عمر في قسمة هذه الأراضي على المقاتلين، مما دلَّ على أن الأراضي ـ ولو فُتِحَت عنوة ـ لها حكم مستقل يختلف عن المنقولات والمحمولات التي لم يحصل النزاع حولها، وإنما حصل النزاع حول الأراضي.

---

(١) مقال: التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية (قراءة نقدية)، سلطان العميري، مجلة البيان عدد رقم (٢٨٥) بتاريخ ٦/٤/٢٠١١م.

حتى إن القادة (سعد بن أبي وقاص، وأبا عبيدة بن الجراح، وعمرو بن العاص ﷺ) المتواجدين على أرض الفتح استشاروا أمير المؤمنين في القسمة، مع أنهم لم يكونوا يفعلون ذلك عند أي قسمة للغنائم؛ مما دلَّ على أن المسألة لم تكن مستقرَّة ومحرَّرة عندهم، حتى يقال: إن عمر عارض النص وأبدى تشريعًا جديدًا.

فالآية عامة، وأما هدي النبي ﷺ فقد كان متعددًا متنوعًا فيما فتح عنوةً؛ ففي خيبر قسَّمها كما يقسم الغنيمة، وروي أنه قسمها نصفين: نصفًا للمقاتلين، ونصفًا له ولنوائبه وما يَرِدُ عليه[1]، وأما في فتح مكة - والتي على الصحيح فتحت عنوة - فلم يقسمها[2]، وهكذا يتبين اختلاف هدي النبي ﷺ في ذلك.

ثالثًا: حصل الخلافُ بين أهل العلم في حكم قسمة الأرض التي فُتحت عنوةً من عدمه، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن ولي الأمر يَفعل ما هو أصلح للمسلمين؛ من قَسْمها أو حَبْسها، وهذا قول الحنفية[3]، والحنابلة[4]، وأبي عبيد[5]، وابن تيمية -

---

(١) عن سهل بن أبي حثمة ﷺ، قال: (قسَمَ رسول الله ﷺ خيبر نصفين؛ نِصفًا لنوائبه وحاجته، ونِصفًا بين المسلمين، قسَمَها بينهم على ثمانية عشر سهمًا). أخرجه أبوداود (٣٠١٠)، وأخرجه البيهقي عن بشير بن يسار بمعناه (٢٠٤٣٨). وقد ناقشه بعضهم، منهم البيهقي نفسه بقوله: «الذي لم يقسمه من خيبر هو ما كان صُلحًا، ولو كان الأمر على ما زعم لكان يحتج به عمر على أصحابه». معرفة السنن والآثار (١٣/ ٣٣١)، وإن كان ابن القيم انتصر للحديث، وذكر عِدَّة مرويات له، وإن لم يحكم عليه بحكم؛ زاد المعاد (٣/ ١٠٧)، وصحَّح الحديث مُخرِّجَا الزاد. وقد أجاب ابن القيم على توجيه البيهقي بقوله: «قلت: وهذا بِناء منه على أصل الشافعي ﷺ؛ أنه يجب قسم الأرض المفتتحة عَنوةً كما تقسم سائر المغانم، فلما لم يجده قسم النصف من خيبر، قال: إنه فتح صُلحًا. ومن تأمَّل السير والمغازي حقَّ التأمل، تبيَّن له أن خيبر إنما فُتحت عَنوةً، وأن رسول الله ﷺ استولى على أرضها كلها».اهـ. زاد المعاد (٣/ ٢٨٢).

(٢) انظر: زاد المعاد، لابن القيم (٣/ ١٠٦) وما بعدها.

(٣) انظر: فتح القدير، لابن الهمام (٥/ ٤٥٧).

(٤) انظر: كتاب الفروع، لابن مفلح (١٠/ ٢٩٦)، مُنتهى الإرادات، لابن النجار (ص١/ ٢٣٠).

(٥) انظر: كتاب الأموال، لأبي عبيد (١/ ١٢٣)

وقال: هو مذهب الأكثرين[1] ـ، وقول ابن القيم[2].

القول الثاني: أن الأرض تكون وقفًا على المسلمين، وفرْقُ هذا عن الذي قبله في ملك الأرض؛ فالأول يرى أنها لأصحابها، ويضرب عليهم الخراج، والثاني يرى أنها وَقْف، وهذا قول المالكية[3].

القول الثالث: أن الغنائم كلها ـ المنقول منها، وغير المنقول؛ كالأراضي ـ تُوزع على الغانمين، إلا أن تَطيب نفوسهم، فيجوز عدم توزيعها، وهو مذهب الشافعية[4].

وبين هذه الأقوال مناقشاتٌ وردودٌ ليس هذا مقامها.

أما توجيه فعل عمر؛ فإن الخطاب الحداثي يُصوِّره بأنه اجتهاد صِرف في مسألة فيها نص صريح على مستوى الثبوت والدلالة، كما مر قول الجابري: «كان عمر بن الخطاب قد عمل باجتهاده واجتهاد الصحابة الذين استشارهم في مسألة فيها نصٌّ، فوضع الخراج عن الأراضي المفتوحة عنوةً بدل تقسيمها بين المقاتلين مراعيًا في ذلك المصلحة؛ مصلحة الحاضر والمستقبل»، ووصف عمر بأنه أصبح باجتهاداته تلك: «المشرِّع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسُّنَّة»، وأنه «اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع، فوضعهما فوق كل اعتبار»[5].

والأمر ليس كما قال؛ فكون اجتهاد عمر هو اجتهاد نظر فيه إلى المصلحة، فنعم؛ فإن المصلحة كانت محل نظر من أمير المؤمنين رضي الله عنه بصريح عبارات كثيرة له؛ منها: «فكيف بمن يأتي من المسلمين، فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتُسمت ووِرُثِتْ وحيزت؟! فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٨٢).

(٢) انظر: زاد المعاد، لابن القيم (٣/ ١٠٦) وما بعدها، و(٣/ ٢٩٢)، وقال: «فالصواب الذي لا شك فيه أنها فُتِحت عَنوة، والإمام مخيَّر في أرض العَنوة بين قَسْمها ووقفها، أو قسْم بعضها ووقْفِ البعض، وقد فعل رسول الله ﷺ الأنواع الثلاثة؛ فقسَم قُريظة والنضير، ولم يقسِمْ مكَّة، وقسَمَ شَطْر خيبر، وترك شطرها». ا.هـ.

(٣) انظر: شفاء الغليل في حلّ مقفل خليل، لمحمد بن أحمد بن غازي العثماني (١/ ٤١١).

(٤) انظر: العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، لأبي القاسم الرافعي (٧/ ٣٦٣).

(٥) وجهة نظر، للجابري (ص٦٣ ـ ٦٤).

وأرض الشام بعلوجها، فما يُسَدُّ به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟!»[1]

ولكن هل هي المرجح الوحيد عنده؟

الجواب: لا؛ بل إن عمر رضي الله عنه استخرج رأيه من آيات سورة الحشر التي كانت تذكر الفيء، ففرَّق بين المنقولات وبين الأراضي؛ فأما المنقولات فلم يحكم بها عمر بغير حكم الغنيمة المعروف، فوزَّع أربعة أخماسها بين الغانمين.

وأما الأراضي فألحقها بالفيء ولم يلحقها بالغنيمة كما فعل بالمنقولات؛ ففي رواية أخرجها أبو يوسف تصف تدبُّر عمر رضي الله عنه في الآيات، أنقله ـ على طوله ـ لضرورة إفصاحه عن كيفية وصول عمر إلى استنتاجه الأخير الذي استقر عليه العمل، بخلاف ما يقال: إنه بمجرد المصلحة التي قدَّمها على صريح النص، اختار عمر ما اختار، قال رضي الله عنه بعدما طال النقاش ومضى وقت للبت في هذه النازلة: «إني قد وجدت حجة؛ قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٦﴾ [الحشر: ٦]، حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها، ثم قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝٧﴾ [الحشر: ٧]، ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨﴾ [الحشر: ٨]، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم؛ فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩﴾ [الحشر: ٩]، فهذا فيما بلغنا ـ والله أعلم ـ للأنصار خاصة. ثم

(١) أخرجه أبو يوسف في الخراج (ص٢٥).

لم يرضَ حتى خلط بهم غيرهم، فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ۝١٠﴾ [الحشر: ١٠]، فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعًا، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم؟! فأجمع على تركه وجمع خراجه»[١]

والسؤال الثاني في المسألة: هل كان في المسألة نصٌّ صريحٌ؟

أما الثبوت فنعم؛ فهو نصٌّ قرآني، وهو آية سورة الأنفال التي تنصُّ على قسمة الغنائم، **أما الدلالة** فلا، ولا أدلَّ على ذلك من تردُّد الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في القسمة؛ وهم سعد بن أبي وقاص في فتح العراق، وأبو عبيدة بن الجراح في فتح الشام، وعمرو بن العاص في فتح مصر؛ بل اختلاف الصحابة الذين استشارهم عمر بعدما وردت عليه كتب القادة الثلاثة الذين نزل بهم ما لم يعتادوا الاستئذان فيه، فقد كانوا يقسمون كل الغنائم التي تقع في أيديهم دون أن يستشيروا في ذلك أمير المؤمنين، مما يبين أن دخول الأراضي في دلالة آية الأنفال لم يكن أمرًا مقررًا محققًا لا نقاشَ فيه، حتى يقال: إن عمر رضي الله عنه قد شرَّع أو خالف النص باجتهاده، فهي إذن نازلةٌ نزلت بالمسلمين تحتاج لاجتهاد يُنظر فيها لعدة جوانب نصية ومصلحية، ثم الخروج برأي راجح، ولا يمكن أن يُسْتَشْهَدَ بهذه الحادثة على تقديم عمر المصلحة والمقصد على النص[٢].

وقد أطلتُ في استقصاء وتحليل هذه المسائل المشهورة في فقه عمر رضي الله عنه؛ لبيان كيفية حصول هذا الاجتهاد العمري، وأنه يَرتبط في الغالب

---

(١) أخرجه أبو يوسف في الخراج (ص٢٦).

(٢) انظر: منهج عمر بن الخطاب في التشريع (ص١٣١ ـ ١٧٤)، اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية، أ. د. عبد الله الكيلاني (بحث محكم)، ملكية الأراضي في الشريعة الإسلامية إبان الفتوحات الإسلامية، للدكتور محمد حسن أبو يحيى (بحث محكم)، تاريخ التشريع الإسلامي لمناع القطان (ص٢٠٠ ـ ٢٠٦).

بتحقيق المناط الذي يُنْظَر فيه لتَوَفُّرِ الشروط وانتفاء الموانع[1]، ويرتبط أحيانًا بالاجتهاد الذي يحصل في مسائل نازلة لم يتحرر فيها قول، ولم ينص عليها نص **حتى لا يقال: إن الفاروق قد عارضها صراحة وقدم عليها المقصد، وإن كان عمر** رضي الله عنه **لم يكن مهملًا للمقاصد؛ بل مفعِّلًا لها.**

ولهذا فإن منهج الفاروق في التعامل مع المقاصد وحكم التشريع منهجٌ جديرٌ بالبحث المستقل، فهو يؤصِّل لمنهجية متوازنة بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، ليس هذا فحسب؛ بل هو فقهٌ مليءٌ بالتطبيقات المتنوعة والنوازل الأبكار التي لم يَمُرَّ مثلها على التاريخ الاجتهادي قبل عمر، فتصدَّى لها بمنهجية فريدة، ولعل من أبرز ملامح هذه المنهجية الجمع بين الثنائيات التي يُخْفِق كثيرٌ من المجتهدين في الجمع بينها؛ مثل: (النص ـ المقصد)، (الاتباع ـ الاجتهاد)، (التسليم ـ الاستنباط)، (التبعية ـ الاستقلالية)، (التجريد ـ الواقع).

الشخصية الثانية: العز بن عبد السلام:

تبين فيما سبق عناية الجابري واستنجاده ببعض مقولات العز، والتي تحددت في قضيتين؛ هما:

- ظنيَّة المصالح عند العز للاستدلال بها على التاريخية.
- عقلنة المصالح عند العز.

وهي على التفصيل التالي:

أولًا: نقد دعوى ظنية المصالح عند العز للاستدلال بها على التاريخية:

نقل الجابري كلامًا للعز بن عبد السلام في بناء مصالح الدارين على الظنون، وهو قوله: «الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون»[2]، وبناء على ذلك صارت المصالح والمفاسد عند

---

(١) انظر: إعمال المقاصد بين التهيُّب والتسيُّب، مجموعة بحوث، بحث وائل الحارثي، تحرير: أحمد الريسوني (ص٨٧٠ ـ ٨٧٢).

(٢) القواعد الكبرى (١/ ٦).

الجابري **كلها** مبنية على الظن؛ فالمصالح ـ وإن كانت مبنية على الظن القوي الصادق في الغالب ـ تبقى ظنيَّة إذا تغيَّرت أسبابها ومبرراتها تغيَّر وجه المصلحة أيضًا[١]، فاستدل بالظنية على التاريخية.

وهنا وقع الجابري في ثلاث مشكلات علمية:

الأولى: أن العز نصَّ على أن جلب **أغلب** المصالح ظنية، بينما الجابري رأى أن هذا حكم لكل المصالح وليس حكمًا أغلبيًا، ومعلوم الفرق بين الحكم الأغلبي والحكم الكلي.

الثانية: أن العز إنما يتكلم عن ظنيَّة الوسيلة الجالبة لمصالح الدارين، ولم يقل: مصالح الدارين ظنية؛ فالعز يتكلم عن ظنية الوسيلة الموصِّلة لمصالح الدارين، ولم يقصد إصدار حكم الظنية على ذات المصالح.

الثالثة: عندما أثبت العز الظنية في جلب المصالح والمفاسد، لم يتطرق لنسبية المصالح، والتي تمثل التاريخية عند الجابري؛ فسياق كلام العز بخلاف ذلك تمامًا، فلم يتطرق العز إلى كيفية إثبات المصالح أو نسبيتها، وإنما غاية مقصده أن يؤكد على عدم جواز ترك هذه المصالح ولو كانت مظنونة؛ حيث قال في نهاية ذلك الفصل ـ بعدما ذكر أمثلة كثيرة ـ: «فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع خوفًا من نُدُور وكذب الظنون، ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون»[٢]، فتبين اختلاف سياق العز مع مضمون كلام الجابري الذي يريد أن يستدل عليه بكلام العز.

فظاهر كلام العز: أنه يقصد الظن عند الأصوليين، والذي يريدون به المرتبة التي بين مرتبة اليقين، ومرتبة الشك الذي يتساوى فيه الاحتمالان، فهو ظن وإن تطرَّق إليه احتمال مرجوح، إلا أنه مُتَّبَعٌ في الشرعيات.

ثانيًا: نقد دعوى عَقْلَنَة المصالح عند العز:

يقول الجابري: «والعقل ـ عقل الإنسان ـ قادِرٌ على تبيُّن حقيقة

---

(١) العقل الأخلاقي العربي، للجابري (ص٥٩٩).

(٢) القواعد الكبرى (١/٦).

المصلحة، وحقيقة أسبابها، والهدف المقصود منها»[(١)]

ثم يستدل بقول العز: «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره؛ محمود حسن. واتفق الحكماء على ذلك»[(٢)]

وقال: «مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات[(٣)]، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طُلِبَ من أدلته»[(٤)]

وفي الحقيقة فإنَّ كلام العز يصعب أن يكون دليلًا وشاهدًا لكلام الجابري؛ فالأخير يصرِّح بقدرة العقل المستقلة على تحديد المصلحة بالتفصيل، بخلاف العز الذي لم ينص على ذلك، كيف لا وللعز عباراتٌ تَنفي هذا الفهم تمامًا؟ فالمنهجية الصحيحة تحتِّم استقراء كلامه في أكثر من موطن، وتحليله وفق هذا الاستقراء.

فكلام العز متوجِّهٌ ـ فيما يظهر ـ إلى المعرفة الفطرية الضرورية، ودليل ذلك أنه ضرب أمثلة لا يمكن للعقلاء جهلها؛ كمعرفة أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة حسن. إلخ، ومما يؤكد ذلك أنه قيَّد هذه الأمثلة **بتقدير أنها قبل ورود الشرع**، وقد ذكر عبارات تدل على ذلك؛ منها قوله: «فإن الطباع مجبولة على ذلك، بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة، أو أحمق زادت عليه الغباوة»، وقال: «تقديم الأصلح

(١) العقل الأخلاقي العربي، للجابري (ص٥٩٩). وقد أدرج ابن بيَّه العز في الاتجاه الذي يرى أن العقل كافٍ في تقرير المصلحة، لكنه ما لَبِثَ في نهاية كلامه إلا واعتذر للعزِّ بأنه إنما أراد الإشارة إلى توافق العقل والنقل، انظر: علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لابن بيه (ص٥٤ ـ ٥٨).

(٢) القواعد الكبرى (١/٧ ـ ٨).

(٣) أضاف الجابري عبارة (العقلية)؛ ليُحيل معنى (الضرورات) التي ذكرها العز إلى العقلي منها فقط، وهذا تحكُّم محضٌ لا يدل عليه السياق.

(٤) القواعد الكبرى (١/١٣).

فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد؛ مركوز في طبائع العباد»[1]، وكل هذا بخلاف ما يذكره الجابري وينشده من معرفة العقل التفصيلية للمقاصد والمصالح.

فالذي يظهر أن مراد العز هو بيان توافق العقل والنقل، فكل ما جاء به الشرع فإن العقل يقر به، وليس هذا على وجه الاستقلال عن الشرع[2].

بقيَتْ عبارة العز، وهي قوله: «مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات[3]، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإن خَفِيَ شيءٌ من ذلك طُلِبَ من أدلته»[4]، فقد استشهد بها الجابري على قدرة العقل المستقلة بمعرفة المصالح الدنيوية، ولكن بمجرد نقل كلامه الذي يسبق هذا المقطع يزول الإشكال؛ حيث قال العز: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها، فلا تُعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيءٌ طُلب من أدلة الشرع؛ وهي الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح»[5]، فظاهر هذه العبارة: أن الوحي وما تفرَّع عنه من الأدلة هو الأصل للمصالح الدنيوية والأخروية، فلم يدَّعِ العز باستقلال «الضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات»، بتحديد المصالح، وإنما ذكر طرقًا مفيدة في الكشف عنها، ولا أدلَّ على ذلك من قوله: «فإن خفي شيء من ذلك طُلِبَ من أدلته»[6]، والضمير في قوله: (أدلته) يعود على الأدلة الشرعية؛ لأنها أقرب مذكور[7]؛ فالمعنى أن ما يعجز العقل عنه يُستعان بأدلة

---

(١) القواعد الكبرى (١/٩).

(٢) انظر: علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، لابن بيَّه (ص٥٨)، رسالة الباحث العنزي بعنوان: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٤١٨).

(٣) أضاف الجابري عبارة (العقلية)؛ ليُحيل معنى (الضرورات) التي ذكرها العز إلى العقلي منها فقط، وهذا تحكُّم يحتاج إلى دليل.

(٤) القواعد الكبرى (١/١٣).

(٥) المرجع السابق، بنفس الصفحة.

(٦) القواعد الكبرى (١/١٣).

(٧) انظر: المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى، د. محمد أقصري (ص٢٢٣).

الشرع لإدراكه، وهذا المعنى مُتَّسِق مع كلامه السابق حينما تكلَّم عن المعاني الضرورية التي لا تخفى على العقلاء، فعندما يتعرض العاقل لمصلحة دنيوية محضة أو مفسدة دنيوية محضة يدركهما كل العقلاء؛ فلا يحتاج لأن يتوقف ويبحث عن الدليل الشرعي الذي ينص عليها.

وعلى كل حال: فلو افترض أن كل ما سبق من نقدٍ ومناقشة لاستشهادات الجابري بكلام العز ساقط ومردود، وأن العز يرى قدرة استقلال العقل بمعرفة المصالح، فإن كلام العز يبقى اجتهادًا علميًّا، ولكنه قُوبِلَ بالتعقب والنقد، كما سبق في كلام الشاطبي[1]، والشاطبي عند الخطاب المقاصدي الحداثي ناسخ لما قبله، أليس الجابري هو أشد من انتصر لإثبات القطيعة الإبستمولوجية التي قام بها الشاطبي مع من سبقه؟!

وفي ختام الحديث حول جهود العز، فإن تراثه في المصالح حَرِيٌّ بالبحث والاستقراء؛ فقد أضاف إضافات كثيرة، منها هذه المسألة؛ ألا وهي: علاقة العقل بطرق إثبات المصالح والتعرف عليها.

الشخصية الثالثة: الطوفي:

بعد استقراء تفاصيل نظرية الطوفي كان من الواضح قيامها على ركيزتين اثنتين، هما:

الركيزة الأولى: توافُق المصلحة مع (النص والإجماع):

• فإن تخالفت معهما، فيُقَدَّم (النص والإجماع) إذا مثَّل مجموع مدلولهما ضررًا؛ كالحدود.

• وإن لم يقتضيا ضررًا:

١ ـ فإن وُجِدَ دليلٌ خاص قُدِّمَ على المصلحة.

٢ ـ وإلا قُدِّمَت المصلحة بدليل حديث (**لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ**).

الركيزة الثانية: أن تقديم المصلحة مخصوص بالمعاملات دون العبادات.

---

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٧٧ ـ ٧٨)، وقد تقدَّم نقله (ص٣٨٠).

ولكن الطوفي عندما استطرد وبدأ بعرض الأدلة والأمثلة ونقاشها، كان كثيرًا ما يستصحب الركيزة الثانية دون الأولى، ومما يدل على ذلك:

أنه قال بعد تفريقه بين العبادات والمعاملات: «أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر؛ فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا؛ فإن اتفقا فبها ونعمت. وإن اختلفا؛ فإن أمكن الجمع بينهما بوجهٍ ما جُمِعَ. فإن تعذَّر الجمع بينهما قُدِّمَت المصلحة على غيرها؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: **(لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)**[1]، وهو خاصٌّ في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمُه، ولأن المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل»[2]، فيتضح في هذا النص تقديمه للمصلحة دون النظر إلى القيود الموجودة في الركيزة الأولى.

وقال أيضًا عن مسوِّغ اختصاص إعمال المصلحة ـ عنده ـ في المعاملات دون العبادات: إن المعاملات مرتبطةٌ بحقوق المكلفين؛ بخلاف العبادات؛ فهي مرتبطة بحقوق الله؛ ولذا فإن حقوق المكلفين «أحكامها سياسية شرعية، وُضِعَتْ لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعوَّل، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فيُؤْخَذُ من أدلته؛ لأنا نقول: قد قرَّرنا أن **رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح**»[3]

هذا الاختلاف بين كلامه أورَث اضطرابًا في تقييم الباحثين لكلامه وتحريرهم لمذهبه:

فمنهم مَن نَسَبَ مذهبه إلى القول بتقديم المصلحة على الأدلة مطلقًا، سواء كانت قطعية أو ظنية[4]، ولعله نظر إلى التطبيقات دون التأصيل الذي

---

(١) تقدم تخريجه (ص٣٨).

(٢) التعيين (١/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨).

(٣) التعيين (١/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠).

(٤) ممن قال بذلك د. وهبة الزحيلي في كتابه: أصول الفقه الإسلامي (٢/ ٨٠٣).

ذكَره الطوفي في بداية كلامه، وهذا القول في الحقيقة يصعُب القول به؛ لعدم تصريح الطوفي به؛ بل لتصريحه بخلافه.

ومنهم مَن نسب مذهبه إلى القول بتخصيص المصلحة للدليل الظني دون القطعي[(١)]؛ ودليلهم استثناء الطوفي للمسائل المبنية على النصوص القطعية؛ فإن الطوفي بعد تقسيمه للنصوص باحتمالاتها الأربعة: بين الآحاد والتواتر، وبين الصراحة والاحتمال في الحكم؛ استبعَد النص المتواتر الصريح في الحكم؛ بشرط عدم تطرُّق احتمالية العموم والإطلاق عليه، ثم أجرَى إمكانية تخصيص المصلحة للأقسام الثلاثة الباقية[(٢)]، وهذا القول أرجحُ من سابقه[(٣)] وهو ما خالَف فيه الطوفي الجمهور.

تحرير محل النزاع في المسألة التي خالف فيها الطوفي الجمهور:

ويتلخص في أن مسألة تعارُض المصلحة مع النص تكون على نوعين:

النوع الأول: أن تقابل المصلحة نصًّا خاصًّا، وهذا يتعين فيه إهمال المصلحة، ويتفق بذلك الطوفي مع جماهير أهل العلم.

النوع الثاني: أن تقابل المصلحة نصًّا عامًّا؛ فهذا على حالتين:

الحالة الأولى: أن تخالف المصلحة جميع مدلول النص، ويمتنع الجمع بينهما، فيُقَدَّم النص باتفاق الطوفي مع غيره من أهل العلم.

الحالة الثانية: أن تخالف المصلحة بعض مدلول النص على وجهٍ يترتب عليه تخصيص المصلحة للنص مع بقاء دلالته فيما عدا التخصيص.

وهذا إن كان في مجال العبادات والمقدرات فقد تقدَّم موافقة الطوفي للعلماء في إهمال المصلحة وتقديم النص؛ لغلبة التعبُّد في ذلك.

---

(١) ممن قال بذلك د. حسين حامد حسان في كتابه: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (ص٥٣٨)، د. اليوبي في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (ص٥١٢).

(٢) انظر: التعيين (ص٢٧٩)، وقد تقدم تحليل هذه الأقسام الأربعة في الباب الثاني.

(٣) يرى الدكتور عبد الحميد الوافي «أن رأي الطوفي لا يَعدو أن يكون تخصيصًا للعموم». ذكَر لي هذا الرأي مشافهةً عند زيارته في المغرب، وهو في الحقيقة قريب جدًّا للقول الثاني الذي رجحته.

وإن كان في غير مجال العبادات والمقدرات فهذا هو محل النزاع.

وقد اختلف العلماء في هذه الصورة على قولين:

القول الأول: لا يجوز تخصيص النص بهذه المصلحة مطلقًا، وهذا قول عامة أهل العلم، وقد صرَّح الطوفي في كتابه «التعيين» بأنه لم يُسبق إلى مذهبه في هذه الصورة[1].

القول الثاني: يجوز تخصيص النص بهذه المصلحة، وهذا ما اشتهر به الطوفي، ووافقه عليه بعض المعاصرين[2]، وليس المقام مقام بحث أصولي لترجيح القول الصحيح[3]، وإنما هو بالمقام الأول: تحرير لمذهب الطوفي، وبحث مدَى تناسُب استنجاد الخطاب المقاصدي ـ لدعم رأيه ـ بمذهب الطوفي، فقد تبيَّن من تحرير قوله أن الخطاب المقاصدي عمَّم الاستفادة من رأيه، بينما رأيه في حقيقة الأمر أخصُّ بكثير.

بقي سؤال مهم: ما نوع المصلحة التي قدَّمها الطوفي؛ أهي عقلية أم شرعية؟

وهذه قضية محورية في نظرية الطوفي، وهي نوع المصلحة التي يقدمها على النص؛ فقد رأى د. حسين حامد حسان[4] أن الطوفي يقدِّم المصلحة العقلية على النص، فذكر أن المصلحة التي يقدمها المالكية على النص الظني هي المصلحة الـملائمة لتصرفات الشرع، بينما المصلحة التي يقدمها الطوفي «فهي المصلحة التي تعتمد على حكم العقل، ولا تشهد لها النصوص بأي نوع من أنواع الشهادة. فهي المصلحة التي تقابل النص لا التي تعتمد عليه»[5]؛

---

(١) التعيين (ص٢٧٣).

(٢) منهم مصطفى شلبي في كتابه: تعليل الأحكام (ص٣٤، ٣٠٥ ـ ٣٠٦).

(٣) انظر لتفصيل الأدلة والمناقشة لها: روضة الناظر (٢/ ٥٣٧)، والإحكام، للآمدي (٣/ ٣١٥)، وحكم التخصيص بالمقصد الشرعي، د. خالد آل سليمان (ص٤٢ ـ ٩٩)، وقد رجَّح في نهاية المطاف القول بالمنع.

(٤) **حسين حامد حسان**: عالم أصولي مصري، ولد سنة ١٩٣٢م، من مؤلفاته: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»، و«أصول الفقه الإسلامي».

(٥) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسن حامد حسان (ص٥٣٨).

بل ذكر في الأساس الأول لنظرية الطوفي: «استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد»[1]، ونقل نقولًا عن الطوفي مبهمة لا تُعين على الاستشهاد للدعوى التي ادعاها.

وبعد النظر في كلام الطوفي حول المصلحة يتَّضِح أنه ينصُّ على استناد مصلحته للشرع؛ حيث قال: «وإن تعذَّر الجمع بينهما ـ يعني: المصلحة والنص ـ قُدِّمت المصلحة على غيرها؛ لقوله: **(لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»)**[2]، وقال قبل ذلك عند ردِّه على اعتراض أورده، فقال: «فإن قيل: الشرع أعلم بمصالح الناس. قلنا: أما كون الشرع أعلم بمصالح المكلفين فنعم، وأما كون ما ذكرنا من رعاية المصالح تركًا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع؛ بل إنما تُترك أدلته بدليل شرعي راجِح عليها مستنَد إلى قوله ﷺ: **(لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»)**[3]

وكذلك يقول أحد الباحثين: «إن الطوفي لم يصرِّح بأن المصلحة عقلية محضة، ولم يصرح كذلك أنها ملائمة لمقاصد الشرع وجنس تصرفاته، فمعتمد الشيخ حسان. عبارة عن قرائن، وقوة القرائن أضعف من التصريح، فكيف لو قُوبِلَت بقرائن أخرى تُثْبِت خلاف القرائن الأولى؟!»[4]

---

(١) المرجع السابق (ص٥٣٠).

(٢) التعيين في شرح الأربعين (ص٢٧٧).

(٣) المرجع السابق (ص٢٧١).

(٤) تخصيص النص بالمصلحة، لأيمن جبرين (ص١٩٤). ويقول د. فهد العجلان في مقال له بعنوان: مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي، مجلة البيان، العدد (٢٩٠):
«حَمْل كلام الطوفي على جادة عموم الأصوليين في الموضوع هو ما توصَّل إليه بعض الباحثين المعاصرين، كالباحث أيمن جبريل الأيوبي في رسالته القيِّمة: «مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة»؛ حيث جمع كلام الطوفي بعضَه إلى بعض، فجعله لا يخرج عن المنهجية الأصولية، غير أنه في تقرير الطوفي من العبارات المشتبهة والـمُجْمَلة والـمُلتبسة ما دفَع بأكثرية المعاصرين إلى مخالفة هذا الرأي، وحمْل كلامه على تقديم المصلحة العقلية على النص أو تقديمها على النص القطعي أو نحو هذا، مما يعد فيه الطوفي شاذًّا عن الطريق الأصولي، ومن هؤلاء ـ على سبيل المثال ـ مصطفى زيد في المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي، ومحمد سعيد رمضان البوطي في ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، وأحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، وحسين حامد حسان في نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، وغيرهم كثير».

فالأصل أن المصلحة التي انتصر لها الطوفي هي مصلحةٌ مستندها الشرع على وجه العموم، وقد يخالف ذلك في بعض الصور القليلة.

ومن هنا فلا سبيل للاستشهاد بكلامه أو الاستنجاد بمذهبه عند الاتجاه المقاصدي؛ فالمصلحتان مختلفتان عند الفريقين.

مسألة: مدى موثوقية المادة الموجودة في كتاب التعيين:

سبقت الإشارة إلى أن الطوفي لم يذكر شيئًا من رأيه في كتابه الشهير «شرح مختصر الروضة»، وهذا مُشكِل من جهة أنه الكتاب المختص بعلم أصول الفقه، ومع ذلك لم يُشِرْ إلى هذا المذهب الجديد عنده، وإنما ذكره في كتاب حديثي لشرح الأربعين النووية.

وقد أثار أحد الباحثين[1] مجموعة من الملحوظات التي تثير الاستفهام حول المادة العلمية الموجودة في كتابه «التعيين» والتي شرح فيها مذهبه المثير، وإن كانت هذه الملحوظات ـ كما يقول ـ لا ترقى للطرح العلمي؛ لقصورها في الاستدلال، ومن أهم هذه الملحوظات:

١ ـ مع كثرة خصوم الطوفي وتتبُّع زلَّاته ورميه بالتشيُّع، إلا أنه من الغريب غفلتهم عن هذا المذهب الذي من الممكن أن يكون مادة مناسبة للتشنيع عليه.

٢ ـ ألَّف الطوفي كتابًا مستقلًّا للرد على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وسماه (درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح)، وصرَّح فيه بما يناقض ما اشتهر من مذهبه بتقديم المصلحة[2].

٣ ـ ضعف المادة العلمية الموجودة في كتابه «التعيين» بالمقارنة بكتاب «شرح مختصر الروضة» الذي لا ينكر فضله متخصص.

٤ ـ عدم دقة النسخ الخطية التي اعتمد عليها في تحقيق كتاب «التعيين»

---

(١) وهو الدكتور خالد آل السليمان، في كتابه: حكم التخصيص بالمقصد (ص٣٨ ـ ٤١).

(٢) انظر لمقدمة محققه د. أيمن محمود شحادة، ط. الدار العربية للموسوعات؛ فقد ذكر أمثلة على ذلك (ص٣٢).

بما احتوته من الزيادة والنقص؛ بل وجد فيها شيء من التحريف والسقط؛ بل ورد في بعض النسخ النقل عن تفسير البقاعي الذي توفي عام ٨٠٩هـ، والطوفي توفي عام ٧١٦هـ.

ختامًا: فروقات بين نظرية المصلحة عند الطوفي والتوظيف الحداثي لها:

بعد هذا العرض يتبين أن بين نظرية الطوفي وبين الاتجاه الحداثي في الخطاب المقاصدي فروقًا جوهريةً، من أهمها:

أولًا: مع تحدُّث الجميع بمصطلح «المصلحة»، إلا أن شمولية المصلحة عند الطوفي للمصلحة الدنيوية والأخروية تظهر في كتاباته بشكل جلي؛ بخلاف الاتجاه الحداثي الذي لا تمثل المصلحة عنده إلا المصلحة الدنيوية، وأما المصالح الأخروية فهي مصالح فردية تتمثل في مستوى الالتزام الشخصي.

يدل على ذلك تمثيل الطوفي لأنواع من المصالح الأخروية في سياق كلامه على المصلحة، يقول: «فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا؛ فإن اتَفقا فَبِهَا ونِعْمَتْ؛ كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمس الكلية الضرورية، وهي: قتل القاتل، والمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافَقت أدلة الشرع المصلحة»[1]

فهذه الأمثلة التي ذكَرها الطوفي هي مسائل مرتبطة بنظريته في المصلحة، ولم يقل بها قطاع عريض من الاتجاه الحداثي.

ثانيًا: ضيق دائرة النصوص التي تخضع للمعالجة المصلحية عند الطوفي، والتي تنحصر في النص الظني في غير العبادات والمقدرات، بخلاف الاتجاه الحداثي الذي لم يحدِّد نوعًا معينًا من النصوص، وإنما المصلحة تعمل في جميع النصوص، وإن وُجِدَ شيءٌ من الاستثناء فهو على وجه الشذوذ.

---

(١) التعيين شرح الأربعين (ص٣٩٣).

ثالثًا: محاولة الجمع بين الأدلة ـ بغضِّ النظر عن صوابها من خطأها ـ كانت واضحة جدًّا في المنهجية الطوفية، وذلك في سياقات كلامه في أكثر من موطن، لا تحتاج لاستقصاء لإبرازها، مما انعكس على احترام النص ومركزيته، وعدم اطراحه أو الافتيات عليه ـ كما يعبِّر الطوفي ـ، فهو لا يُلغي العمل بالنص مطلقًا، وإنما يُبقِي عمومه في غير الصورة التي يخرجها بمقتضى المصلحة، وعلى الجانب الآخر عند الاتجاه الحداثي فالجمع ليس همًّا من همومه، وهذا مصرَّح به في نصوص كثيرة؛ فإن مواكبة التطور وتقدير المصلحة الدنيوية، والتأكيد على أن التحديث هو المنطلق للنظر في نظرية المصلحة، مما انعكس على ضعف الاهتمام بالقيمة المركزية للنص، ومحاولة الاستفادة من نظرية المصلحة لتجاوز النص، وقد مرَّ لهذا أمثلة كثيرة في الباب الأول.

رابعًا: نوع المصلحة التي يطلبها الحداثيون عقلية، أما الطوفي فمصلحته شرعية، وقد تَبَيَّن قريبًا نَفْيُ ما فهمه بعض الباحثين في هذا السياق؛ حيث يقول الطوفي: «إنما تُترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها مستند إلى قوله ﷺ: **(لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)**»[(١)][(٢)]

كل ما مضى هو محاولة لتحليل نظرية الطوفي، وقد تبيَّن أنَّ بين الطوفي والحداثيين مسافةً هي أبعد بكثير من المسافة التي بينه وبين مذهب الجمهور، وفي هذا الصدد يقول د. فهد العجلان: «فحقيقة كلام الطوفي قريب من تقرير عموم الأصوليين في الموضوع في المبحث الأصولي الشهير (تخصيص النص)؛ حيث يقرِّر الأصوليون أن عموم النص قد يكون ضعيفًا، أو محتملًا لبعض الأفراد، فيتم تخصيصه بناء على نص آخر، أو قياس، أو مصلحة ضرورية، أو حاجية ملائمة للشريعة، مع اختلاف بينهم في مدى إعمال هذه القاعدة، وفي المسميات الأصولية التي يُطلقونها على هذا الباب، فحقيقته في

---

(١) المرجع السابق (ص٤٦)، وقد تقدم تخريج الحديث (ص٣٨).

(٢) انظر للاستزادة في الفوارق بين الطوفي والحداثيين: ينبوع الغواية الفكرية، عبد الله العجيري (ص٣٤٣ ـ ٣٤٦).

النهاية أنه من تخصيص النص بالنص، ومن إعمال النصوص جميعًا، ومن منهجية دفع التعارض عن النصوص»[1]

وبحسب رأي الباحث وائل الحارثي: «في المحصلة: يظهر أن الطوفي يقابل بين دلالة مجموع عمومات منصوصة في مقابل نص جزئي ظني مباشر، فيقدم دلالة المجموع المشهود له على الظن الوارد في النص. لذلك قال الطوفي في مناقشته للاعتراضات الواردة على تقريره: «وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركًا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع؛ بل إنما تترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها. كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة»[2]

وليس لزامًا إثبات تطابق مذهب الطوفي مع مذهب الجمهور مطابقة تامة، ونفي تهمة الشذوذ عن رأيه، وإنما غاية ما يُرَاد هو نَفْيُ استغلال كلامه لما يُظَنُّ من تسويغه لنَسْفِ النص الشرعي وإقامة المصلحة بدلًا منه.

الشخصية الرابعة: الشاطبي:

لقد كان للشاطبي نوعٌ خاصٌّ من الاحتفاء لدى عامة الخطابات المقاصدية بشكل لم يكن له مثيل لغيره، وأُعطي من المكانة ما يُخيل للمطلع أن الشاطبي هو المؤسِّس الأوحد للمقاصد والذي لم يشاركه فيها غيرُه، وكان للاتجاه الحداثي على وجه الخصوص عنايةٌ خاصة بالشاطبي وإهمال لمن سبقه، وهذا الاهتمام ـ للأسف ـ لم يكن اهتمامًا منهجيًّا يقرأ تراث الشاطبي قراءة شاملة، وإنما كان منهجًا انتقائيًّا يُصوِّر للقارئ أن الشاطبي شخصية خارجة عن النسق العلمي السائد[3]، وغير متقيِّدة بالمنهجية الشرعية، وهذا خلافُ ما هو عليه في حقيقة الأمر.

---

(١) مقال: مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي، للدكتور فهد العجلان، مجلة البيان، العدد (٢٩٠).

(٢) بحث: الأطروحة الحداثية حول نظرية المقاصد، قراءة تقديمية، ضمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية، رصد ونقد (ص٦٦).

(٣) وهذا مرَّ ذِكر شواهده باستفاضةٍ في الباب الثاني عند الكلام على الشاطبي واستنجاد الخطاب المقاصدي الحداثي به.

يتضح هذا وضوحًا جليًّا في كلام الشاطبي نفسه بشكل صريح، لا يحتاج لاستنتاج، ويتبين في عدة نقاط:

١ ـ تأكيده على أهمية مخالفة الهوى:

وقد ذكر ذلك في عدة مواضع؛ منها: أن «القصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج الـمكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبد الله اختيارًا كما هو عبد الله اضطرارًا»[1]، وقال في موضع آخر: «إن مراسم الشريعة مضادَّة للهوى من كل وجهٍ»، وقال: «اتباع الهوى ضد اتباع الشريعة»[2]، وقال: «جعل الله اتباع الهوى مضادًّا للحق»[3]، وقال: «المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض»[4]، وقال: «إذا دخل الهوى أدى إلى اتباع الـمتشابه»[5]، وغير ذلك من المواطن الكثيرة جدًّا في قريب من مئة موطن يتكلم فيه الشاطبي عن الهوى ومضادته لمقاصد الشريعة.

٢ ـ شدة توقيه في الترجيح بين الأقوال المختلفة، ونهيه الشديد عن الترخص:

بخلاف ما يظن البعض أن الشاطبي ـ من خلال تبنيه للمقاصد ـ يرى مرونة الاختيار بين الأقوال ما دام أنها تحقق مقصدًا واحدًا، فهو على العكس من ذلك؛ حيث يؤكد على خطورة التذرع بالاختلاف للقول بالإباحة؛ بحيث يجعل الخلاف حجة في الجواز لـمجرد وجوده.

يقول عن الـمفتي الذي بهذه المنهجية الـمتساهلة: «إنه إذا أفتى بالقولين معًا على التخيير، فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين، وهذا لا يجوز له»[6]

أما على مستوى الـمقلدين فيقول عنهم: «متى خيَّرنا الـمقلدين في

---

(١) الموافقات (٢/ ٢٨٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥١٠).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٩٠).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٩٢).

(٥) المرجع السابق (٥/ ٢٢١).

(٦) المرجع السابق (٥/ ٩٥).

مذاهب الأئمة؛ لينتقوا منها أطيبها عندهم، لم يبقَ لهم مرجعٌ إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقِض لمقصد وَضْع الشريعة»[(١)]

وناقَش أيضًا ادعاء التوسع والتخيير بين الأقوال؛ بحجة أن الخلاف رحمة؛ بل حكى عن أرباب هذا التوسع أنهم ربما بدأوا: «بالتشنيع على مَن لازم القول المشهور، أو الموافق للدليل، أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له: لقد حَجَّرْتَ واسعًا، ومِلْت بالناس إلى الحَرَج، وما في الدين مِن حَرَج، وما أشبه ذلك. **وهذا القول خطأ كله، وجهل بما وُضِعَت له الشريعة**»[(٢)]

وقال عن خطورة الترخُّص: «فإذا صار المكلف في كل مسألة عَنَّتْ له يَتَّبِع رُخَص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه؛ فقد خلع ربقة التقوى، وتمادَى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع، وأخَّر ما قدَّمه، وأمثال ذلك كثيرة»[(٣)]

وعندما تحدث عن عدم جواز تخيير العامي بين أقوال المجتهدين والمفتين، وبيَّن ما يترتب عليه من لوازم باطلة؛ منها: أنه «يُفضِي إلى تتبُّع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فِسْق لا يَحِلّ»[(٤)]

وقال عن المبالغة في الترخُّص، وأنه مضادٌّ لمقصد التوسط: «الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاد للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضًا، **وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد**، فلا يجعل بينهما وسطًا؛ وهذا غلطٌ، والوسط هو معظم الشريعة»[(٥)]، وقد أطال كثيرًا في ذكر اللوازم الباطلة والمفاسد الحاصلة من تتبُّع الرخص[(٦)]

---

(١) المرجع السابق (٥/ ٧٨).

(٢) المرجع السابق (٥/ ٩٤).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١٢٣).

(٤) المرجع السابق (٥/ ٨٢).

(٥) المرجع السابق (٥/ ٢٧٨).

(٦) انظر: الموافقات (٥/ ١٠٢) وما بعدها.

وكلام الشاطبي في موضوع التحذير من الترخُّص، أو التساهل في الخلاف، أو الكلام على الهوى يطول تَتَبُّعُهُ، خصوصًا في كتابه «الموافقات».

٣ ـ مذهبية الشاطبي المالكية:

لا يحتاج القارئُ لكتب الشاطبي أن يُتعِبَ نفسه كثيرًا في الاستقصاء لبيان وجوه مذهبية الشاطبي؛ فكتابه «الموافقات» على سبيل المثال محشوٌّ بالنقل عن كتب المالكية وتتبُّع فتاويهم وآرائهم واختياراتهم، وبمقابل هذا شحَّ نقله عن غيرهم مثل الشافعية، وانعدام نقله عن الحنفية والحنابلة[١]؛ بل صرَّح في فتاويه بأنه يعتبر نفسه من الـمقلدين، فقال: «مراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا ـ معشر الـمقلدين ـ، فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها، وليتنا ننجو»[٢].

بعد هذه النقاط العَجْلَى ثَبَتَ اتساق منهجية الشاطبي مع المنهجية الشرعية عند العلماء الذين سبقوه، وتوافق اختياراته العلمية بالآراء العلمية السائدة عندهم، واستقراء هذا يطول، وليس المقام مقام بسط، وإلا فمن النقاط المهمة ـ والتي لم تطرح هنا ـ على سبيل المثال:

تحذير الشاطبي من الأخذ بزلل العلماء[٣].

تقريره للأخذ بالأحوط وسد الذريعة[٤]، وغيرها من المسائل[٥].

نقد أبرز القضايا الـمدعاة على الشاطبي:

لقد نتَج عن اهتمام الاتجاه الحداثي بالشاطبي نتيجة خطيرة، وهي: تصوير هذا الإمام مختزِلًا للمصالح بالمصلحة الدنيوية، أو مقدِّمًا المقاصد على النصوص الجزئية مطلقًا؛ وهاتان القضيتان تُناقَشان على النحو التالي:

---

(١) انظر: مقدمة محقِّق الموافقات (ص١٥ ـ ١٩).

(٢) فتاوى الشاطبي (ص١٦١).

(٣) الموافقات (٤/ ٢٨٤) (٥/ ١٣٤ ـ ١٤٠).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٦٣) (٣/ ٨٥).

(٥) انظر: ينبوع الغَواية، للعجيري (ص٣٧٣ ـ ٣٩٦)؛ فقد استفدتُ منه في الدلالة على كثير من مواطن النقل.

القضية الأولى: أن الشاطبي أتى بتعظيم المصلحة الدنيوية على غيرها من المصالح:

مرَّ الحديث عن سبب هذا التصوُّر الذي يكمن في عدة أسباب؛ منها: عدم تعريف المصلحة عند الشاطبي، بالإضافة لوجود بعض الإطلاقات التي توهم ـ مَن لا يستقرأ كلامه ـ باقتصاره على المصلحة الدنيوية؛ فضلًا عما مر بيانه حول سمة الاختزال عند الخطابات المقاصدية الحداثية[١].

ومن يستقرأ القارئ كلام الشاطبي في «الموافقات» سيظفر بما يخالف هذا الوهم العلمي؛ فمجال المصلحة عنده «ليس محدودًا بالدنيا فقط، وإنما مجالها يستغرق الدنيا والآخرة معًا، ويمكن اعتبارها مصلحة ـ من وجهة النظر الشرعية ـ مطلقة تتعدى حدود الزمان»[٢].

ويجمع الشاطبي المصالح الدنيوية والأخروية في أكثر من موضع؛ منها قوله: «إن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية؛ أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة؛ ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدِّمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع»[٣].

ويقول عن وضع الشرائع: إنما «هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[٤]، ويربط بين مصالح الدين والدنيا: «إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة..»[٥]، ويعد مصالح الدنيا ما هي إلا وسيلة: «المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تُعتبر من حيث تقام الحياة

---

(١) انظر: (ص١٥٨) في هذا البحث.

(٢) معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية، د. أحسن لحساسنة (ص١٩٦).

(٣) الموافقات (٥/ ١٧٨).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٩).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٢).

الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواءُ النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[1].

بل يصرِّح بتقدُّم المصالح الأخروية على الدنيوية، فيقول: «والمصالح والمفاسد الأخروية مقدَّمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع»[2].

وضرب مثالًا في المفاضلة بين الدين والنفس، فقال: «إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال؛ كان إحياؤها أولى، فإن عارَض إحياؤها إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدَّى إلى إماتتها؛ كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك»[3].

ويُبيِّن الشاطبي في معرض حديثه عن المقاصد الأصلية والتابعة ما للمصالح الأخروية والدنيوية من اتصال، فيقول: «الصلاة ـ مثلًا ـ أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له. قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤﴾ [طه: ١٤]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وفي الحديث: **(إِنَّ الـمُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ)**[4].

ثم إن لها مقاصد تابعة: كالنهي عن الفحشاء والـمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا؛ في الخبر: **(أَرِحْنَا بِهَا يَا بِلَالُ)**[5]، وفي الصحيح:

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٣)، وغيره من المواطن، وانظر: ينبوع الغواية، للعجيري (ص٣٩٩ ـ ٤٠١).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٢٤).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٦٤).

(٤) أخرجه البخاري (٤٠٥)، مسلم (٥٥١) عن أنس رضي الله عنه.

(٥) أخرجه أحمد في مسنده (٢٣٠٨٨)، وأبو داود في سننه (٤٩٨٥)، والطبراني المعجم الكبير ـ واللفظ له ـ (٦/ ٢٧٧)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، وفي تخريج أحاديث المشكاة (١٢٥٣)، وقال محقِّقو المسند: رجاله ثقات، لكن اختلف على سالم بن أبي الجعد في إسناده.

«**وَجُعِلَتْ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ**»[1]، وطلب الرزق بها؛ قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]، وفي الحديث تفسيرُ هذا المعنى، وإنجاح الحاجات: كصلاة الاستخارة، وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله؛ في الحديث: «**مَن صَلَّى الصُّبْحَ لَمْ يَزَلْ فِي ذِمَّةِ اللهِ**»[2]، ونَيْلُ أشرف المنازل؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾﴾، فأُعطيَ بقيام الليل المقام المحمود»[3]

وبهذه النقولات يتبدَّد كل وَهْم يتوهمه القارئ لتراث الشاطبي بأنه يقدم المصالح الدنيوية على الأخروية، أو أنه يفصل بينهما.

علمًا بأن الشاطبي لم يقل بِدْعًا من القول في هذا الالتحام التامِّ بين المصلحة الدنيوية والأخروية، وإنما له سُنَّة؛ فإذا رجعنا إلى النصوص الشرعية (الكتاب والسُّنَّة) لنتحققَ من طبيعة المصالح التي بُنيت عليها الأحكامُ الشرعية، نجد أنها شمِلت كِلا النوعين من المصالح بشكل متوازن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [التوبة: ١٠٣]؛ فهذه الآية دالة على أن مِن مقاصد الزكاة مقصدًا معنويًّا، وهو تطهير النفس وتزكيتها.

ومن ذلك قوله ﷺ: «**بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ؛ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ**

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١٢٢٩٣)، والنسائي (٣٩٥٠) عن أنس رضي الله عنه، وصحَّحه الألباني في صحيح سنن النسائي. وقال محققو المسند: إسناده حسن من أجل سلام أبي المنذر.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٦٥٧)، عن جُندُب بن عبد الله رضي الله عنه، يقولُ: قال رسولُ الله ﷺ: «**مَن صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللهِ؛ فلا يَطْلُبَنَّكُمُ اللهُ مِن ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ فيُدْرِكَهُ فيَكُبَّهُ في نَارِ جَهَنَّمَ**».

(٣) الموافقات (٣/ ١٤٢ ـ ١٤٣)، وانظر مقال: التداول الحداثي لنظرية المقاصد، سلطان العميري، مجلة البيان، الجزء الأول.

شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ لَهُ كَفَّارَةٌ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللهُ فَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ إِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ)[1]، فهذا الحديث يدل على التكفير والتطهير في الحدود، بخلاف التصوُّر الحداثي الذي يقصره على الردع عن الجريمة، فيجب مراعاة الجانبين؛ المادي والمعنوي، الدنيوي والأخروي.

وقد نبَّه ابن تيمية على خطورة تغليب المصالح المادية وإغفال المصالح الروحية والمعنوية، فقال: «وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرُّها من الغفلة والشهوة، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ۝٢٨﴾ [الكهف: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٢٩ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [النجم: ٢٩، ٣٠]، **فتجد كثيرًا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن**، وغاية كثير منهم إذا تعدَّى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم.

وقومٌ من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفْعَ مَضارِّهم، ورأوا أن المصلحة نوعان (أخروية ودنيوية): جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحِكم، وجعلوا الدنيوية ما تَضمَن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدِّينِ الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها؛ كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة.

وكذلك فيما شرَعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق

---

(١) أخرجه البخاري (٣٨٩٢، ٦٧٨٤)، ومسلم (١٧٠٩) من حديث عبادة بن الصامت ﷺ.

المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه؛ حفظًا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق.

ويتبين أن هذا جزءٌ من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح، فهكذا مَن جعل تحريم الخمر والميسر لمجرَّد أكل المال بالباطل، والنفعَ الذي كان فيهما بمجرَّد أخذ المال»[1]

القضية الثانية: الشاطبي صاحب القطيعة مع مَن سبقه، والمؤسِّس للمنهجية المقاصدية الجديدة:

تحتوي هذه الدعوى على ثلاث مسائلَ مرتبطٍ بعضُها ببعض، ولو كان ظاهر هذه المسائل أنها منفصلة عن بعضها؛ وهي:

الأولى: مناقشة أبرز مسألة يُدَّعَى أن الشاطبي فارق فيها مَن سبقه، وهي: اعتماده على الكليات بدلًا من النصوص الجزئية.

الثانية: نقد القول بقطيعة الشاطبي بمن سبقه.

الثالثة: نقد اتهام الشافعي بالتحجُّر على النصوص والممانعة بالقول بالمقاصد.

وسأذكرها بالتفصيل:

المسألة الأولى

نقد دعوى اعتماد الشاطبي على الكليات بدلًا من النصوص الجزئية

مرَّ ثناء الجابري على منهج الشاطبي الذي يرى أنه يركز على بناء الأصول على مقاصد الشرع، تاركًا استثمار النصوص الدينية وألفاظها كما هو الحال عند المدرسة الأصولية التقليدية[2]، وبنظرة فاحصة لكتاب «الموافقات» للشاطبي، يتضح بجلاء خلاف ذلك.

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٢/ ٢٣٣ ـ ٣٣٤).

(٢) بنية العقل العربي (ص٥٣٨).

فهو لم يَنُصَّ على شيء من ذلك أصلًا، وإنما كان غاية كلامه هو بيان أهمية القواعد الكلية وقطعيتها؛ بل على العكس؛ فقد صرَّح بأهمية النص الجزئي ـ الذي يريد الجابري وغيره تجاوزه إلى المقاصد ـ، حيث يؤكد الشاطبي على ضرورة مراعاة الجزئي والكلي في آنٍ واحد، يقول: «كما أن من أخذ بالجزئي مُعرِضًا عن كليّه فهو مخطئ، فكذلك من أخذ بالكلي مُعرِضًا عن جزئيه»[1].

وأشار إلى مسألة مهمة في التعامل مع ثنائية الكلي والجزئي، وبيَّن ترابطهما ووجوب اعتبارهما جميعًا، فقال: «الكلي لا يُعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضًا، **فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة**»[2].

وأما على مستوى عنايته بأهمية الجزئيات فهناك نصوص كثيرة؛ منها:

١ ـ أنه أفرد مسألة في بيان أن الشارع قد قصد الجزئيات واعتبرها في الكليات، فقال: «فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي»[3]، ثم ذهب للتدليل على ذلك بعدة أدلة؛ منها:

أ ـ «أن عامة التكاليف من هذا الباب؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث (ويقصد بها: الضروريات، والحاجيات والتحسينات)، والأمر والنهي فيما قد جاء حتمًا، وتوجه الوعيد على فعل المنهي عنه منها، أو ترك المأمور به، من غير اختصاص ولا محاشاة، إلا في مواضع الأعذار التي تسقط أحكام الوجوب أو التحريم، وحين كان ذلك كذلك، **دلَّ على أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها**»[4].

ب ـ من الأدلة التي استدل بها: «أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة

---

(١) الموافقات (٣/ ١٧٤).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٧٦).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٩٦).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٩٦).

مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله؛ لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجِعٌ لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات»[1]

ت ـ وقال أيضًا في التدليل على هذه المسألة في بيان خطورة إهمال الجزئيات: «إهمال القصد في الجزئيات يرجع إلى إهمال القصد في الكلي؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كليًّا بالقصد، وقد فرضناه مقصودًا، هذا خُلْفٌ، فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، **وليس البعض في ذلك أولى من البعض،** فانحتم القصد إلى الجميع، وهو المطلوب»[2]، ثم انطلق للرد على اعتراض بأن هذا الاهتمام بالجزئيات يناقض ما قرَّره الشاطبي من «أن الكليات لا يَقدح فيها تخلُّف آحاد الجزئيات»[3]، وبيَّن أن هذا الاهتمام بالجزئيات لا يعارض الاهتمام بالكليات.

٢ ـ بيَّن خطورة إهمال الجزئيات، فقال: «كما أن مَن أخذ بالجزئي معرضًا عن كليه، فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه»[4]، ثم ذكَر الأدلة على ذلك؛ منها هذا النص النفيس الذي يبين فيه خطورة الإعراض عن الجزئي وحاجة الكلي إلى الجزئي واعتماده عليه: «**فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراضٌ عن الكلي نفسه في الحقيقة**، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملةً يؤدي إلى الشك في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهُّم الـمخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنَّا إنما نأخذه من الجزئي؛ دلَّ على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي لم يأخذه الـمعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا، لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلَّ ذلك على أن الكلي لا يُعتبر بإطلاقه دون اعتبار

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٩٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٩٧).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٩٨).

(٤) المرجع السابق (٣/ ١٧٤).

الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضًا؛ فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة»[1]

ويقول: «فلو أعرَض عن الجزئيات بإطلاق، لدخلَت مفاسد ولفاتَت مصالح، وهو مناقِض لمقصود الشارع، ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضًا»[2]

ثم ختم كلامه بقاعدة عامة في الاجتهاد، وقال: «فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»[3]

٣ ـ الجمع بين الكلي والجزئي عند التعارض دون الاستعجال في اطراح الجزئي: وهي مسألة تابعة للتي سبقتها؛ حيث يقول الشاطبي في هذا الشأن: «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجهٍ من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينصَّ على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد؛ إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن ـ والحالة هذه ـ أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا، لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»[4]

المسألة الثانية

نقد القول بقطيعة الشاطبي بمن سبقه

لعل الجابري من أشد مَن تبنَّى قطيعة الشاطبي بمن سبقه من الأصوليين، وعلى رأسهم الشافعي، ووصل الشاطبي بابن حزم وابن رشد، وقد تولى ذلك

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١٧٥ ـ ١٧٦).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٨٠).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١٨٠).

(٤) المرجع السابق (٣/١٧٦)، وانظر للاستزادة حول بيان أهمية الجزئيات: احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي، لإبراهيم السكران (ص٦١)، على الشبكة العنكبوتية، وينبوع الغواية، للعجيري (ص٣٩٦ ـ ٣٩٨).

في كتابه «بنية العقل العربي» الذي أوعب[1] فيه ببيان قسمته للعقل العربي إلى أنواع ثلاثة: (البيان، العرفان، البرهان)، ثم ختم كتابه بفصول أكثر فيها من ادعاء ارتباط شخصيات علمية ببعض، مع أنها في الغالب لم تلتق؛ بل بين بعضها قرون من الزمان، وبينها من الانفصال في المنهج ـ أحيانًا ـ كما بين المشرق والمغرب، والذي يهمُّ في هذا المقام هو الشاطبي وربطه بابن حزم وابن رشد.

قبل مناقشة هذه الروابط الجابرية، فإن الباحث عندما يريد إثبات علاقة عالم بعالم آخر لم يتتلمذ على يديه، يحتاج أن يثبت ذلك من خلال إحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: أن يأتي بنصوص من هذا العالم المتأثر تثبت ثناءه أو تبنِّيه لآراء ذلك العالم المؤثر، فيثبت تأثره به، أو أنه يأتي بنصوص تثبت ذمَّه أو نَقْدَه لآراء ذلك العالم، فيثبت عدم تأثره ـ أو قطيعته، كما يصطلح الجابري ـ، وإما أن يسكت عن هذا وهذا؛ فالأصل في هذه الحالة عدم التأثر، ولكن ينتقل إلى الطريقة الثانية.

الطريقة الثانية: أن تحلل الآراء التي تميز بها العالم المتأثر، وتقارن بآراء العالم المدعى التأثر به، وذلك بعملية تحليلية استقرائية لا يكفي فيها بيان نقاط التشابه؛ فإن الآراء قد تتشابه دون أن يعلم أصحابها ببعضهم.

وهنا شرط مهمٌّ جدًّا في نسبة التأثر من عدمه: وهو أن تكون هذه الأفكار والآراءُ ـ التي يُدَّعى فيها تأثُّر عالِمٍ بآخر ـ مما تميز به ذلك العالم المؤثر، وليست أفكارًا أو آراء يقول بها جمهرة من العلماء.

فعلى سبيل المثال لا يقال: إن الطوفي متأثر بالجويني لأنه يقول بالقياس؛ وذلك أن القياس يقول به جماهير أهل العلم، ولكن محدود

---

(١) في القاموس المحيط (ص١٤٢): أوْعَبَ: جَمَعَ، وجاؤُوا مُوعِبينَ: إذا جَمَعُوا ما استطاعوا من جَمْعٍ.

الاطلاع على التراث الإسلامي قد يوافق على هذه الدعوى؛ لقلة اطلاعه، وينطلي عليه أن بعضهم أتى بجديد، وليس هو بجديد بل هو قول الجماهير، بخلاف لو قيل: إن فلانًا يتابع ابن حزم بعدم القول بالقياس، فهذا قد يُقبل؛ لقلة القائلين به غير ابن حزم، ولاختصاصه كذلك بنفي القياس.

من هنا فإن الجابري وغيره يذكر آراء أصولية يظن أنها اختصت بعالم من العلماء، بينما هي قول شائع عند أهل العلم، فمثلًا يرى إبداع وتفرُّد ابن حزم في كونه يوسِّع دائرة المباح[1]، وأنه يرى أن الأصل في الأشياء الإباحة بقوله: «ما لم يأمر به ولا نهى عنه، فهو مباح مطلق حلال»[2]، مع أن المبتدئ في أصول الفقه يعلم أن هذا القول هو قول جماهير أهل العلم.

ويُضاف إلى هذا الخلل المنهجي القصور في استيعاب تراث ذلك العالم الذي يُرَاد توضيح أوجه تأثره أو التأثر به وتحليل آرائه؛ فمن ذلك الإمام ابن رشد الذي كان محل اهتمام الجابري، ومع هذا ذكر أنه لم يقع على كتاب في أصول الفقه لابن رشد[3]، مع أن له كتابًا مشهورًا وهو «الضروري في أصول الفقه»، والطريف أنه مختصر لكتاب «المستصفى» للغزالي المشرقي الذي يريد الجابري فصله عن ابن رشد والشاطبي المغربيين.

بل من العجيب ادعاءُ تأثُّرِ ابنِ تيمية بابن حزم وابن رُشد، وسرد أمثلة من الآراء العلمية مع أنها لم تختصَّ بهما، وإنما يقول بها غيرهما[4]، للتدليل على تأثر ابن تيمية بهما في هذه المسائل، مع عدم بيان الجابري للرابط بهذا التأثر من قريب ولا من بعيد، مما يبطل ادعاء التأثر.

بل بلغ الادعاء مداه بقوله على تعليقات ابن تيمية على كتاب ابن رشد (الكشف عن مناهج الأدلة): «يمكن القول: إن ابن تيمية يوافق ابن رشد في جميع ما أدلى به من آراء في هذا الكتاب ما عدا بعض المسائل

---

(١) انظر: بنية العقل العربي (ص٥٢٧).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٨/ ٢).
(٣) انظر: بنية العقل العربي (ص٥٣١) حاشية (٥٦).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص٥٣٦ ـ ٥٣٧).

الهامشية»[1] ومن اطلع على تراث ابن تيمية عرَف أن هذا من أبعد ما يكون من الحقيقة؛ فهو وإن استعان بكلام ابن رشد في الرد والنقد، فقد تولى ابن تيمية أيضًا الرد على ابن رشد ونقده في مواضعَ عديدة في «درء تعارض العقل والنقل»[2]، والمرجعية المنهجية للرجُلين مختلفة ومنفصلة تمامًا، على أن الجابري بعد أسطر بسيطة استدرك بقوله: «لا يجوز أن نغفل الاختلاف الواسع بين الاتجاه الحزمي الرشدي واتجاه ابن تيمية»[3]، فكيف يجتمع موافقة ابن تيمية لابن رشد وهو في الوقت عينه يختلف معه اختلافًا واسعًا؟!

ما مضى ليس استطرادًا عن موضوع الشاطبي، وإنما هو مقصود لبيان المنهجية التي يعالج فيها الجابري الاتصال أو الانفصال الإبستمولوجي بين الشخصيات العلمية بطريقة ينقصها الكثير من الموضوعية.

دعوى اتصال الشاطبي بابن حزم وابن رشد:

ربط الجابري الشاطبي بابن حزم وابن رشد من خلال الموضوعات المنهجية الثلاث؛ وهي:

١ ـ الاستنتاج (القياس الجامع).

٢ ـ الاستقراء.

٣ ـ اعتبار مقاصد الشرع.

والأخيرة يرى أنها برزت عند ابن رشد خاصة، ويقول تعليقًا على هذا: «يأتي الشاطبي ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية، ويدشن مقالًا جديدًا تمامًا في المنهج الأصولي»، ثم يذكر قوام هذا المقال، وهو: أن كل دليل شرعي فمبنيٌّ على مقدمتين (نظرية، ونقلية)[4]

---

(١) المرجع السابق (ص٥٣٧).

(٢) يقول ابن تيمية: «وابن رشد يذُمُّ أبا حامد من الوجه الذي يمدحه به علماء المسلمين ويعظِّمونه عليه، ويمدحه من الوجه الذي يذُمُّه به علماء المسلمين». درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٣٧).

(٣) بنية العقل العربي (ص٥٣٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٥٣٩)، وقد انتقده طه عبد الرحمٰن في تجديد المنهج (ص١١٨)، جورج طرابيشي في وحدة العقل العربي الإسلامي (ص٣٣١).

ولا يخفى على أي ممارس لعلم أصول الفقه أن هذه الثلاث لا تختص بعالم معين؛ بل قال بها جمهرةٌ من أهل العلم.

أما ما يخص ابن حزم؛ فإن مذهبه ـ كما هو معروف ـ قائمٌ على نفي التعليل الذي هو لبُّ النظرية المقاصدية عند الشاطبي وعند غيره[1]، فهو اختلافٌ جوهري بين النظريتين.

لكن لو قيل: إن الشاطبي وإن كان منقطعًا مع ابن حزم أيديولوجيًّا فإنه متصل به إبستمولوجيًّا؛ أي: في النظام المعرفي، ولكن يرد على هذا الاعتراض بانفصال الشاطبي الصريح عن رأي الظاهرية[2]؛ وذلك لما أراد أن يبيِّن بما تُعرف المقاصد، ذكر الاتجاهات في ذلك، وذكر منها الاتجاه الأول، فقال حكاية عن هذا الاتجاه: «إن مقصد الشارع غائبٌ عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجردًا عن تتبُّع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي؛ إما مع القول بأن التكاليف لم يراعَ فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح وإن وقعت في بعض، فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف البتة، ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس، وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقًا، **وهو رأي الظاهرية الذين يَحْصُرون مظانَّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص**»[3]، ولم يتبنَ هذا الرأي، وإنما تبنَّى الرأي الثالث الذي يحاول التوسط بين الاتجاهات[4].

بل سجَّل الشاطبي انتقاده الصريح لابن حزم في أكثر من موطن، منها على سبيل المثال:

١ ـ يصف الشاطبي رأي الظاهرية بالبدعة من خلال نقله لكلام أهل

---

(١) انظر الإحكام، لابن حزم (٨/ ٥٤٦)، (٨/ ٥٧٤).

(٢) انظر: وحدة العقل العربي الإسلامي، جورج طرابيشي (ص٣٢٥).

(٣) الموافقات (٣/ ١٣٢ ـ ١٣٣).

(٤) المرجع السابق (٣/ ١٣٤).

العلم فيهم[1]

٢ ـ ذمّه لعدم أخذ ابن حزم عن أهل العلم والملازمة للشيوخ[2]

أما ما يخص ربط مشروع الشاطبي بابن رشد المنتصر للفلسفة، **فهو** أمرٌ لا يحتاج لنقضه كبير عناء؛ فإن الشاطبي انتقَد في مواطنَ كثيرةٍ الفلسفة والفلاسفة[3]؛ بل صرَّح بنقد ابن رشد صراحة، وأثنى على الغزالي (المشرقي) الذي يريد الجابري قطع الشاطبي عنه بقوله: «زعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه بـ«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يُفهَم المقصودُ من الشريعة على الحقيقة إلا بها، ولو قال قائل: إن الأمر بالضد مما قال لَما بعُد في المعارضة.

وشاهِدٌ ما بين الخصمين شأنُ السلف الصالح في تلك العلوم؛ هل كانوا آخِذين بها، أم كانوا تاركين لها، أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي ﷺ والجم الغفير؛ فلينظر امرؤ أين يضع قدمه، ثم أنواع أُخَر يعرفها مَن زاول هذه الأمور، **ولا ينبئك مثل خبير؛ فأبو حامد ممن قتَل هذه الأمور خبرةً**، وصرَّح فيها بالبيان الشافي في مواضعَ من كتبه»[4]، فإذا انتقد الشاطبي ابنَ رشد في فلسفته، فماذا بقيَ من تبعيته له؟!

وليس المقام مقامَ نقد وتحليلٍ لهذا الاتصال المفروض بالقوة من قبل الجابري، فقد تولَّى مجموعة من النقاد، منهم د. طه عبد الرحمٰن في كتابه «تجديد المنهج»، وجورج طرابيشي المتفرغ لنقد مشروع الجابري كاملًا[5]

دعوى انفصال الشاطبي عمن سبقه وخصوصًا الشافعي:

أما عن دعوى الفصل والقطيعة عمَّن سبقه وعلى رأسهم الشافعي، فإنه

---

(١) انظر: الموافقات (٣/ ٤٢٠)، (٥/ ١٤٩)، الاعتصام (١/ ٢٥٦).

(٢) انظر: الموافقات (١/ ١٤٤). وانظر: وحدة العقل العربي الإسلامي، لجورج طرابيشي (ص٣٢١).

(٣) انظر: الموافقات (١/ ٥٤) (١/ ٧٠) (٥/ ٤١٨)، الاعتصام (١/ ٣٥٥) (١/ ٦٣).

(٤) الموافقات (٤/ ١٩٨ ـ ١٩٩).

(٥) انظر: طه عبد الرحمٰن في تجديد المنهج (ص١١٨)، جورج طرابيشي في وحدة العقل العربي الإسلامي (ص٣٣١) وما بعدها.

كما «لم يقطع الشاطبي مع أحد كما قطع مع ابن حزم وابن رشد»، فإنه لم «يصل الشاطبي مع أحد كما وصل مع الشافعي وكبار الأصوليين الذين جاؤوا من بعده كالجويني والغزالي، وهذا بتصريحه»[1]، وكذلك بالنظر إلى المباحث والمسائل التي طرحها الشاطبي والتي لم يخرج فيها عمَّن سبقه.

سبق العلماء للشاطبي في الكلام على مباحث المقاصد الشرعية:

إن ادِّعاء قطيعة الشاطبي بمن سبَقه بحيث يقال: (إنه أتى بنموذج جديد لم يكن موجودًا عند عامة الأصوليين الذين تَقَوْلَبوا على النصوص الشرعية وحَصَروا أنفسهم بالقياس وضوابطه)؛ لا يحتاج نقضه لكبير بحث ولا استقصاء، فنظرة عَجْلى إلى تراث كبار الأصوليين الذي مر ذكرهم[2] تبين خلاف ذلك.

إن الكلام على مقاصد الشريعة بدأ من بداية القرن الرابع، بداية بالحكيم الترمذي «أبي عبد الله محمد بن علي»، والماتريدي، وأبي بكر القفال الشاشي «القفال الكبير»، وأبي بكر الأبهري، والباقلاني، إلى أن أتى الإمام الجويني الذي نبَّه على الأقسام الخمسة للمقاصد، ثم تلميذه الغزالي الذي كان أول مَن قسَّم المقاصد القسمة الثلاثية المشهورة والكليات الخمس، واعتنىَ بالتعليل عناية كبيرة، إلى أن أتى العز بن عبد السلام، الذي أفرَد المصالح بالتأليف؛ بل حتى الجابري ـ الذي يرى قطيعة الشاطبي مع مَن سبقه ـ أثنى على العز بقوله: «أحد أقطاب مدرسة المقاصد في الفكر الإسلامي، إن لم يكن المؤسِّس الفعلي لها؛ فقد عاش قبل الشاطبي بنحو قرن وثلث قرن من الزمان»[3]، وكذلك جهود شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والذي تولى الكشف عن المقاصد عنده د. يوسف بدوي في سِفْر كبير، وكذلك تلميذه الذي أشبع الكلام في التعليل ـ الذي هو صلب مقاصد الشريعة ـ في كتابه العظيم «إعلام

---

(١) وحدة العقل العربي الإسلامي (ص٣٢٠).

(٢) انظر: المبحث الثالث: نشأة علم المقاصد (ص٣٧).

(٣) العقل الأخلاقي العربي، للجابري (ص٥٩٩).

الموقعين» وكتابه «شفاء العليل»، ولو أراد المتتبع أن يتتبع لوجَد كلامًا كثير مُفَرَّقًا في كتب الأصوليين.

نعم، الشاطبي هو مَن أبرز من تكلم عن مقاصد الشريعة، وأفرد الكلام وصاغه بنظام محكَم مبتكَر، ولكنه ليس أول مَن تكلم، ولا مَن أتى بنسق مختلف حتى يقال: إنه قطع بمن سبقه، يؤكد ذلك:

الحمولة العلمية في موافقات الشاطبي من كتب الأصوليين:

لقد كان الشاطبي متوقعًا الاستنكار عليه في محتوى «الموافقات» المبتكَر، بحيث يُظَن أنه مبتدع شيئًا لا سابق له؛ فقال: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرَّ الظان أنه شيءٌ ما سمع بمثله، ولا أُلِّف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسِجَ على منواله أو شُكِلَ بشكله»[1]

لكن لعله لم يَدُرْ في خَلَدِه أن ينتصر أحدٌ لهذا الابتكار، ويَستدل به على قطيعة الشاطبي بمن سبقه.

وعلى كلا الاحتمالين صرح الشاطبي بأنه تابعٌ لمن سبقه، ولم يخرج عن نَسقه، فقال: «فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا تَرُمْ بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه **بحمد الله أمرٌ قررته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلفُ الأخيار، ورسَم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار**»[2]

وقد يقال: ما هذا إلا كلام عام، وقد يكون حِنْكَة من الشاطبي لكي يروِّج كتابه، فهو ينفي قطيعته بمن سبقه حتى يُقْبَل ما عنده.

لكنَ هذا الاحتمال يتبدَّد عندما تستقرأ «الموافقات»، فيظفر الباحث فيها بعدد كبير من مواطن النقل عن العلماء السابقين من المالكية وغيرهم، وعلى وجه الخصوص علماء الأصول، بشكل يُثبِت تبعية الشاطبي لمن سبق في

---

(١) الموافقات (١/ ١٢).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٢ ـ ١٣).

جانب التأصيل، وإن أبدع هو في التفريع والتحرير والتحليل، سواءً هذا كان بعزو النقل، أم كان بالنقل بلا عزو، والأخير هو الأكثر عند الشاطبي.

من هؤلاء ـ على سبيل المثال ـ الإمامُ الغزالي الذي كان من أكثر الأعلام المذكورين في موافقات الشاطبي، وكتبه التي صرح بالنقل منها كثيرة؛ منها: «الإحياء» ـ وأكثر من النقل منه ـ، و«إلجام العوام»، و«جواهر القرآن»، و«المستظهرية» ـ أو «فضائح الباطنية» ـ، و«مشكاة الأنوار»، و«المنقذ من الضلال»، و«شفاء الغليل»، وينقل من كتابه «المستصفى» ولم يصرح به.

ثم يلي الغزاليَّ في النقل شيخُه الجويني، ونقَل عنه الشاطبي كثيرًا، وصرَّح بكتابه «البرهان» مرة واحدة، وكذلك «الإرشاد».

كذلك الإمام العز بن عبد السلام، وقد نقل عنه الشاطبي ولم يصرِّح باسم أيِّ كتاب من كتبه، ونقل من كتابه «القواعد الكبرى» ولم يُسَمِّه[1].

ونقل الشاطبي عن عدد كبير من الأصوليين وإن لم يُصَرِّح بأسمائهم، تتبعها محقِّق كتاب «الموافقات» مشهور آل سلمان[2] في مقدمته لتحقيق «الموافقات»، فأين ما يقوله الجابري من أن العناصر التي تؤسِّس تفكير الشاطبي ومنهجيته «لم يكن لها حضور تأسيسي؛ بل ولا أي من الحضور في حقل المعرفة البياني»[3]؟! ثم انطلق لبيان غياب هذه العناصر عمن سبق الشاطبي بما يخالف منهج الشاطبي نفسه.

وإذا كان إثبات استفادة الشاطبي الكبرى من الموروث السابق لا يكفي، فإنه يُضاف إلى ذلك تصريحُ الشاطبي نفسه برسوخ المتقدمين، وأهمية اتباعهم وتقديمهم على مَن آتى بعدهم؛ حيث ذكر أن من طرق أخذ العلم عن أهله: «مطالعة كتب المصنفين ومدوني الدواوين»[4]، وذكر أن هذا لا يحصُل إلا بشرطين:

---

(١) انظر: مقدمة محقِّق الموافقات (١/١٨).

(٢) **أبو عبيدة مشهور بن حسن بن محمود آل سلمان**: باحث ومحقق أردني، ولد سنة ١٣٨٠هـ، من تحقيقاته: تحقيق كتابي: الموافقات، والاعتصام للشاطبي.

(٣) بنية العقل العربي (ص٥٤٧).

(٤) الموافقات (١/١٤٧).

«أن يحصل له من فَهْم مقاصد ذلك العلم المطلوب، **ومعرفة اصطلاحات أهله**، ما يتم له به النظر في الكتب»، وهذه مرجعية واضحة للسير في النسق العلمي للمتقدمين؛ بل يؤكِّد على أهمية مشافهة العلماء ويقول: «الكتب وحدها لا تُفيد الطالب منها شيئًا، دون فتح العلماء»[1]

ثم أكَّد على أهمية تحرِّي «**كتب المتقدمين** من أهل العلم المراد؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر»[2]، ثم بدأ يدلِّل على هذا؛ فقال في دليل التجربة: «فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما يبلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري؛ **فأعمال المتقدمين** - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقُّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقُّق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن»[3]، ثم قال: «**فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسِيَرهم أنفعَ لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم**، على أيِّ نوعٍ كان، وخصوصًا علم الشريعة»[4]، وقد نصَّ في فتاويه على اعتماده على كتب المتقدمين، ونفى اعتماده على كتب المتأخرين[5]

ويقول عن قدر عمل المتقدمين: «فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق، فرأيت الأولين قد عنوا به على وجهٍ، واستمر عليه عملُهم؛ فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر»[6]، وبيَّن ندرةَ وقوع المخالفة لعمل المتقدمين إلا مِن غير أهل الاجتهاد[7]

وقال عن فائدة النظر في كلام المتقدمين لنفي الاحتمالات الواردة على

---

(1) المرجع السابق (١/ ١٤٨).
(2) المرجع السابق (١/ ١٤٨).
(3) الموافقات (١/ ١٤٨ ـ ١٤٩).
(4) المرجع السابق (١/ ١٥٣ ـ ١٥٤)
(5) انظر: فتاوى الشاطبي (ص١٦٢).
(6) الموافقات (٣/ ٢٨٦).
(7) انظر: الموافقات (٣/ ٢٨٧).

فهم الأدلة: «والنظر في أعمال المتقدمين قاطِعٌ لاحتمالاتها حتمًا، ومُعَيِّن لناسخها من منسوخها، ومُبَيِّن لـمجملها، إلى غير ذلك؛ فهو عونٌ في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذلك اعتمده مالك بن أنس ومن قال بقوله»(١)

وقال عن التفسير الوسطي للقرآن: «ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال، وعليه أكثر السلف الـمتقدمين؛ بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه»(٢)

وهذا يَصعُب استقصاؤه وجمْعُه في عشرات المواضع من كتابه «الموافقات»، يثني فيها الشاطبي على منهج المتقدمين، ويَمتثله ويأمر بامتثاله. وقد خصَّصت «الـموافقات» وتركت كتابه «الاعتصام» الذي يُوافقه بهذا المعنى بل يزيد؛ لأن «الموافقات» هو الكتاب المقاصدي الذي تجلَّى فيه منهج الشاطبي، وهو الموضع الإبستمولوجي الذي ادُّعِيَ فيه القطيعة.

فأي قطيعة يتكلم عنها الجابري في الشاطبي؟!

اتصال الشاطبي بالشافعي:

لقد خصَّ الجابري كلامه في قطيعة الشاطبي بمن سبقه بقطيعته بالشافعي؛ فالشافعي ـ على حدِّ تصنيف الجابري ـ يمثل العقل البياني الذي يتمحور حول النصوص والإجماع والقياس(٣)؛ بخلاف الشاطبي الذي يُمَثِّل العقل البرهاني الذي يعتمد على قوى الإنسان المعرفية؛ من حسٍّ وتجربة، ومحاكمة عقلية(٤)، وهو الذي ينتصر له الجابري، وبعيدًا عن بيانية الشاطبي أو برهانيته، فبعد الاطلاع على كتابيه «الاعتصام» و«الموافقات»، فإن الكلام حول قطيعة الشاطبي بالشافعي يكون أشبه بخرافة، أو على أقل تقدير: خطأ علمي فادح.

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٨٨).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٢٦١).

(٣) انظر: بنية العقل العربي، للجابري (ص١٣ ـ ٢٥٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٣٨٣ ـ ٤٧٧).

فبمرور سريع على كتابه «الاعتصام» يجد القارئ النقل عن الشافعي في عدة مواضع[1]، منها مواضع تتضاد تمامًا مع الجابري في نفي بيانية الشاطبي؛ حيث إنه أكثر النقل عن الشافعي ـ مع تصريحه باسمه ـ في بيان قيمة اللغة العربية التي قال فيها: «هذا، فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولًا وفروعًا أمران: أحدهما: ألا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيًّا، أو كالعربي في كونه عارفًا بلسان العرب، بالغًا فيه مبالغ العرب، أو مبالغ الأئمة المتقدمين؛ كالخليل، وسيبويه، والكسائي، والفراء، ومن أشبههم وداناهم»، ثم نقل عن الشافعي قوله: «فمَن جَهِلَ هذا من لسانها ـ يعني: لسان العرب ـ وبلسانها نزل القرآن وجاءت السُّنَّة به، فتكلَّف القول في عِلمها؛ تكلَّف ما يَجهل بعضَه، ومَن تكلَّف ما جَهِل وما لم تُثبِتْه معرفتُه، كانت موافقته للصواب ـ إن وافقه مِن حيث لا يعرفه ـ غيرَ محمودة»[2]

وذكر نقلًا عن الشافعي ـ مع التصريح باسمه ـ فقال: «قال الشافعي: لسان العرب أوسعُ الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، قال: ولا نعلمه يُحيط بجميع عِلمِه إنسانٌ غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيءٌ على عامتها حتى لا يكون موجودًا فيها مَن يعرفه، قال: والعلم به عند العرب كالعلم بالسُّنَّة عند أهل العلم. .»[3]، وغيرها من المواطن.

وأما كتابه «الموافقات» فقد نقل عن الشافعي في مواضعَ عديدة، منها ما ينقله عن كتاب «الرسالة» للشافعي، التي في غالبها إنما هي تُمثِّل انتصارًا لبيانية الشافعي؛ فقد نقَل عن مضمون كلام الشافعي في رسالته في بيان معنى نزول القرآن بلسان العرب، وأنه عربي، وأنه لا عجمة فيه، وبين أن هذا المضمون بمعنى «أنه أُنزِل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطِرَت عليه من لسانها؛ تُخاطِب بالعام يُراد به

---

(١) منها (٣/ ٢١٤) (٣/ ٢٥٦).

(٢) الاعتصام (٣/ ٢٥٧)، وانظر: الرسالة، للشافعي (ص٥٣).

(٣) الاعتصام (٣/ ٢٥٩ ـ ٢٦٠)، وانظر: الرسالة (ص٤٢ ـ ٤٤).

ظاهرُه، وبالعام يُراد به العامُّ في وجه والخاص في وجه. .»[1]

ثم بيَّن أسبقية الشافعي لذلك، وأن كل من أتى بعده لم يأخذوا هذه المسألة بنفس مأخذه، فقال: «والذي نبَّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في «رسالته» الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك، وبالله التوفيق»[2]

وعزا في موضع آخر إلى كلام الشافعي في «الرسالة» في مسألة مخاطبة الله للعرب بلسانها على ما تعرف من المعاني؛ فقال: «إن الله خاطَب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها، ثم ذكر ـ أي: الشافعي في «الرسالة» ـ مما يعرف من معانيها اتساع لسانها»[3]

فضلًا عن ذكر آراء الشافعي في المسائل التي يطرحها؛ فقد صرَّح باسمه في أكثر من ثمانية عشر موضعًا[4] أو يزيد، وأما استفادته من مضامين كلام الشافعي دون التصريح بها فهي كثيرة لم أستهدفها في الاستقصاء.

ولذا يظهر بجلاء تمثُّل الشاطبي للعقل البياني ـ الذي يعاديه الجابري ويحاول إخراجه منه ـ، ليس هذا فحسب؛ بل ينقل عن شيخ البيان الشافعي ويقتدي به ويُجِلُّه.

وفي هذا السياق يؤكد د. عبد المجيد الصغير على اتساق الشاطبي مع المنهج البياني للشافعي؛ فيقول: «والواقع أن الشاطبي ـ وهو بصدد التأسيس لعلمه الجديد ـ لم يملك إلا أن يثمن «مشروع البيان» عند الشافعي؛ حيث نراه في أكثر من مناسبة يفتح المجال لصاحب «الرسالة»؛ كي يحدد ضوابط الفهم والتأويل للخطاب الشرعي وللغته، باعتبار أن «الجهل بأدوات الفهم» اللغوية ـ على حدِّ تعبير الشاطبي ـ يعتبر العائق الأول أمام إدراك المقاصد الشرعية.

---

(١) الموافقات (٢/ ١٠٣).

(٢) الموافقات (٢/ ١٠٤). وانظر: الرسالة للشافعي (ص٥١) وما بعدها.

(٣) الموافقات (٥/ ٥٦). وانظر: الرسالة، للشافعي (ص٥١ ـ ٥٣).

(٤) انظر منها: الموافقات (٣/ ١٨٩) (٣/ ٢٠١) (٤/ ١٣٣) (٤/ ١٠٦) (٤/ ٤٥٧) (٥/ ١٩٧). وانظر: مقدمة تحقيق الموافقات، لمشهور (ص١٩).

ولذلك لم يَرَ الشاطبي بأسًا ـ وهو بصدد التأسيس لعلم المقاصد ـ أن يمنح «رسالة» الشافعي في «الموافقات» أو «الاعتصام» حضورًا قويًّا يجعل من أطروحاتها أساسًا مهمًّا وضروريًّا لـ«بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام»[1]، وإدراك المقاصد الكلية الضرورية.

وإذا كان جُلُّ الذين جاؤوا بعد مؤسس علم الأصول لم ينتبهوا إلى هذه العلاقة بين المقاصد وقواعد الفهم وضوابطه، فإن فقيه غرناطة يعترف أن الذي نبَّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في «رسالته» الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبيه لذلك»[2]

وقال في موطن آخر، ناقدًا ما لاحظه بعض المعاصرين من أن قدماء الأصوليين منذ مرحلة التأسيس مع الإمام الشافعي قد بالغوا في العناية بالجانب اللغوي المصطلحي من النص، وأن ذلك كان سببًا لانشغالهم عن العناية بالمقاصد: «إن المنظِّر الكبير لعلم المقاصد أبا إسحاق الشاطبي يبادر بخلاف هؤلاء إلى تثمين مشروع الإمام الشافعي، القائم على المبادرة بتنقيح وضبط صور البيان، المعرب عن قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، منبهًا إلى أن الإقدام على فهم وتفسير وتأويل مقاصد الخطاب الشرعي، واستنباط أحكامه الكلية، مع الجهل بلغته، والتقصير في ضبط مفاهيمه ومصطلحاته؛ هو نوعٌ من الإسقاط والتكلُّف والتخرُّص، والركون إلى محض الهوى، والتثاقل إلى أرض التقاليد، وجهلًا بضوابط الفهم وشروط التلقي، وخروجًا عن قانون التأويل»[3]

---

(١) الموافقات (٢/ ١٠١).

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، عبد المجيد الصغير (ص٤٧٢).

(٣) بحث: المرجعية والسياق وصراع التأويلات مراجعات نقدية في الفكر الإسلامي، عبد المجيد الصغير (ص١٦٣)، ضمن أعمال الندوة العلمية: التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، والتي نظَّمتها الرابطة المحمدية للعلماء.

المسألة الثالثة

نقد اتهام الشافعي بالتحجُّر على النصوص والممانعة من القول بالمقاصد

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مَن تكلَّف ما جَهِلَ، وما لم تُثْبِتْهُ معرفته؛ كانت موافقته للصواب ـ إن وافقه من حيث لا يعرفه ـ غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور»(1)

وقال: «مَن لا آلة فيه ـ يعني: العلم ـ فلا يحل له أن يقول في العلم شيئًا»(2)

هذه الكلمات النورانية قاعدة صلبة في الحديث حول المنهجية التي تحلل بها آراء الشافعي وتقارن بآراء الشاطبي، وللأسف فإن ما قام به جمهرة من الحداثيين بعيد عن هذه المنهجية.

فهم ليسوا من المنتسبين للعلم الشرعي أو الممارسين له؛ فضلًا عن عدم تخصُّصهم في علم أصول الفقه، وفوق ذلك كله: ليسوا مستقصين ومستوعبين للتراث الإسلامي، وإنما غاية ما في الأمر هو انتقاء لإثبات آراء اتُّخِذَت مسبقًا، وقد مضى في الفقرة السابقة إثبات جزء كبير من الأمثلة على هذا.

لقد أغفلت كلمات من الشافعي تثبت خلاف ما يبالغ في إثباته عليه؛ من ذلك قوله في بيان مكانة العقل: «كل ما قلت لكم، فلم تشهد عليه **عقولكم وتقبله**، وتراه حقًّا؛ فلا تقبلوه؛ فإن العقل مضطر إلى قبول الحق»(3)، فأين هذا من هجوم جورج طرابيشي، واتهامه للشافعي بقوله: «الواقع أن ما جرى في التاريخ ـ وبعد تسفيه الشافعي النظري لهوى العقل ـ أن الرأي من حيث هو حكم العقل من عند نفسه قد استُؤْصِلَت شأفته بصورة جذرية وفَظَّة، من حقل

---

(1) الرسالة، للشافعي (ص٥٣).

(2) الأم (٩/ ٢١٧).

(3) آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم (ص٦٨).

الفقه أولًا، ثم مِن سائر الحقول المعرفية للحضارة العربية الإسلامية»[1]، وكأنَّ الشافعي هو المشرِّع للعلم؛ يشرِّع، ويأمر وينهى؟!

وللجابري عبارةٌ تعدَّت الحدود المنهجية يقول فيها: «فإن الشيء الذي لا يقبل المناقشة هو أن الشافعي كان بالفعل المشرِّع الأكبر للعقل العربي، لقد كان الرأي قبله ـ ومع أبي حنيفة خاصة ـ حرًّا طليقًا، فقيَّده الشافعي بقيود ضيَّقت الشقة إلى أبعد حدٍّ بين أنصاره وأنصار الأثر؛ بل رجَّحت كفة هؤلاء على أولئك»[2]

لقد كان من المتوقَّع أن يكون أشدُّ الانتقاد متوجِّهًا إلى الإمام أحمد؛ نظرًا لما كان عليه من التمسك الشديد «بالسُّنَّة والآثار، وصلابة الاتباع، وذمٍّ شديد للرأي المجرَّد على النصوص»[3]، لكن النقد والعداء انصبَّ على الإمام الشافعي، فما سبب ذلك؟

لعل من أهم هذه الأسباب:

السبب الأول: أن الشافعي من أبرز وأسبق مَن أسَّس المنهجية الصحيحة لترتيب العقلية الشرعية للتعامل مع النصوص، والاستدلال بها، والاستنباط منها، وفهمها، وضبط تفسيرها وتأويلها، وهذا يُقِرُّ به جَمْعٌ من الحداثيين، منهم أركون الذي يَعُدُّ الرسالة «مؤلَّفًا معياريًّا رائدًا، اعترف به منذ القرن الثاني الهجري»[4]، ويقول الجابري عن الشافعي: «كان بحق أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني، وبالتالي المشرِّع الأكبر للعقل العربي»[5]

السبب الثاني: انتصاره وتأصيله لمبدأ عموم النصوص وشموليتها الحكم على مجمل الأفعال والأقوال، وعبارته مشهورة في ذلك: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها»[6]

---

(١) من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (ص٢٧١).

(٢) تكوين العقل العربي (ص١٠٦).

(٣) موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي، عرض ونقد، للدكتور أحمد قوشتي (ص٦).

(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي (ص٦٧).

(٥) بنية العقل العربي (ص٢٢).

(٦) الرسالة (ص٢٠).

وبعيدًا عن نقاش هذه الأسباب ومنطلقاتها عند الاتجاه الحداثي، وإنما يكفي الإشارة لـمناقشة بعض جوانبها:

فأما ما يخص السبب الأول؛ فإن غضب الحداثيين حول تأصيل الشافعي للمنهجية الأصولية، هو التقييد التي سببته هذه المنهجية لما يُراد من الطرائق المفتوحة والمناهج التأويلية لقراءة النص الديني عندهم، وهي طرائق يراد منها البُعد عن المنهجية الـمنضبطة.

لقد صرَّح أركون بذلك؛ حيث قال: «إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة، إلى درجة **التشرد والتسكع** في كل الاتجاهات. [١]، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مُسَلَّمةً أم غير مُسَلَّمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات؛ انطلاقًا من نصوص مختارة بحرية من كتاب، طالما عاب عليه الباحثون فَوْضَاه، ولكنها الفوضى التي تحبِّذ الحرية المتشردة من الاتجاهات»[٢]

أما ما يخص السبب الثاني؛ فإن الاتجاه الحداثي لم يجعل الشافعي مجرد مشارك بالانتصار للنصوص والتأصيل لهذا الشأن، ولكنه ـ كما تقدَّم ـ بالَغ في الإسباغ عليه من الأوصاف حتى بلغت الوصف بالتشريع.

فما هذا الاستلاب الذي حصل لمن أتى بعد الشافعي؟ فهل وصلت سلطة الشافعي إلى أن تكون أقواله ملزِمةً لهم كلِّهم باختلاف مذاهبهم الفقهية والعقدية التي تتعارض معه؟ ولماذا لم تتوحَّد المذاهب الفقهية على مدرسة الشافعي؟ وكذلك الحال بالمدارس العقدية، ولم يُسَلِّموا له إلا لمنهجيته الأصولية أو البيانية فقط؟!

الجواب سهلٌ جدًّا؛ وهو أن احترام النصوص وتقديرها والانطلاق منها ليس خاصًّا بالشافعي، وإنما هو نسيجُ الشريعة الأصيل، الذي لا يحتاج

---

(١) هذه النقط ليست علامة على حذف جُزء من الكلام، وإنما هي من صنع أركون نفسه أو المترجم.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي (ص٧٦).

الشافعي ولا غيره أن يؤسِّسَه ويُقَعِّدَه، وهذا واضح وجلي في ممارسات السلف كلهم، على رأسهم الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ومن أتى بعدهم من التابعين، مع عدم الغض عن كون عمل الشافعي عملًا تأصيليًّا مبدعًا، ولكنه لم يكن مبتدعًا.

على أن الخطاب الحداثي يخالف أحيانًا هذا الادعاء ـ بأولية الشافعي المبالغ فيها ـ؛ فجورج طرابيشي يقول: «وبديهي أن الشافعي المتأخر زمانًا نسبيًّا لم يكن أول مَن عَدَّ السُّنَّة وحيًا، فلقد سبقه إلى ذلك أهل الحديث؛ بل حتى بعض أهل الفقه، مثل الأوزاعي»[1]، لكنه ما لبث أن أعاد الكَرَّة على إثبات أن الشافعي هو الذي أسَّس هذه الأفكار في جسم نظري متماسك، ولولاه لبقيت أقوال غيره مجرد أقوال متناثرة هنا وهناك[2].

العداء للشافعي كان سمة عامة للحداثيين، لكن أحدهم ـ وهو حسن حنفي ـ يعارض هذه المبالغة في العداء للشافعي واتهامه حتى في نيته؛ فيقول: «إذا كان الشافعي سيئ النية بتثبيت قواعد الاستدلال، فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير، واعتبار ذلك رغبة في السيطرة، والسيادة على العقل، والفكر لهو إسقاطٌ للسياسة في الفكر»[3].

ومن المتممات المهمة لموضوع القطيعة بين الشافعي والشاطبي: الجواب على سؤال:

هل اعتبر الشافعي المقاصد أم أهمَلها وتحجَّر على النصوص؟

إن المتتبع لتراث الشافعي يجد أن هذا الإمام لم يُهمِل المقاصد، وإنما

---

(١) من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث (ص١٨٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص١٨٦).

(٣) حوار الأجيال (ص٤٥٣). ومن الموضوعات ما ناقشه الاتجاه الحداثي حول الشافعي لم يُشَرْ إليها؛ لعدم اختصاص الرسالة بهذا الموضوع، وقد تولَّى الانتصار للشافعي والنقد والرد على اتهامات الحداثيين جملة من المؤلفات؛ منها: جناية أوزون، للدكتور حاكم المطيري، ردَّ فيه على كتاب زكريا أوزون (جناية الشافعي)، ومنها كتاب استفدتُ كثيرًا منه في نقد المقولات الحداثية ضد الشافعي، وهو: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي، عرض ونقد للدكتور أحمد قوشتي.

كان تركيزه على بيان أهمية النصوص وبيان كيفية الاستنباط منها، مما جعل بعض مَن لم يستقصِ تراثه يظنه محاربًا للمقاصد، منتصرًا للنصوص فقط، ومما يدل على ذلك نصُّه على المقاصد في عدة مواضع مما نقل عنه كبار الشافعية.

من ذلك: ينقل الغزالي ـ وقبله الجويني ـ نص الشافعي: «إذا رُفِعَتْ إليه؛ [أي: المجتهد] واقعة، فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه فعلى الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس؛ بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهرًا نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصِّصًا حكم به، وإن لم يَعثر على لفظ من كتاب ولا سُنَّة نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعًا عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعًا خاض في القياس، **ويلاحظ القواعد الكلية أولًا ويقدمها على الجزئيات**. فإن عدم **قاعدة كلية** نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر إلى قياس مخيل، فإن أعوزه تمسك بالشُّبَه ولا يُعَوِّل على طرد، إن كان يؤمن بالله العزيز ويعرف مآخذ الشرع»[1].

فالشافعي في هذا النقل ينصُّ على رعاية القواعد الكلية وتقديمها على الجزئيات، وهذا هو جوهر العمل بالمقاصد[2].

بل وردت عبارة «المقاصد» صراحةً عند الجويني؛ حيث نقل نصًّا عن الإمام الشافعي عند حديثه عن تقاسيم العلل والأصول، وردّه على مَن ينكر قصد تخصيص لفظ التكبير في الإحرام في الصلاة، فقال:

«**قال الشافعي** رضي الله عنه، في مجاري كلامه في رُتَب النظر: «من قال: لا غرض للشارع في تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه، ولا غرض لصحبه

---

(١) المنخول في تعليقات الأصول (١/ ٥٧٦).

(٢) انظر: المقاصد وعلم الأصول: قراءة في النسق المعرفي، د. معتز الخطيب (ص٥٨)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

ومن بعدهم مَن نقلة الشرائع والقائلين بها في التكبير على التخصيص، وقد استتب الناس عليه مع تناسخ العصور، واعتقاب الدهور، قولًا وعملًا، وتناوله الخلف عن السلف، حتى لو فرض عقد الصلاة بغيره، لَعُدَّ نُكْرًا، وحُسِبَ هُجْرًا، فمن قال ـ والحالة هذه ـ: لا أثر لهذا الاختصاص وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل **بمقصد الشريعة**، وقضايا **مقاصد** المخاطبين، فيما يؤمرون به وينهون عنه. ولو كان غير التكبير كالتكبير، لكان ذكر الشارع التكبير كلامًا عَرِيًّا عن التحصيل، نازلًا منزلة قول القائل ابتداء: أيحرم على الجُنُب سورة آل عمران؟ مع القطع بأن غيرها من السور بمثابتها، ولا ينطق المبتدئ بها إلا ويَبين لَغْوُه على عمد إن لم يكن ساهيًا»[(١)]

«وقد صرَّح إمام الحرمين على أن هذا الكلام من نصِّ الإمام الشافعي، وأنه ليس مستنبطًا من نصوصه، وهو ليس كما نسبه بعض الدارسين إلى إمام الحرمين، وذكروا أنه أقدم من استعمل مصطلح مقاصد الشريعة»[(٢)]

يقول د. أحمد وفاق مختار: «فهذه النصوص كلها تدلُّ على أن مصطلح «مقاصد الشريعة» كان متداولًا في كتب الإمام الشافعي؛ الأصولية عامة، والرسالة القديمة خاصة، ولا يَبْعد الجزم بأن الإمام الشافعي ذكر بعض مسائل مقاصد الشريعة في رسالته القديمة، وخاصة عند ترتيب الأدلة، كما صرَّح به إمام الحرمين.

ومما يقوِّي هذا الجزمَ ما يلي:

١ ـ تصريح الإمام الشافعي عند تأليفه الرسالة الجديدة وهو بمصر على غياب بعض كتبه القديمة، واختصاره منها طول الكتاب، دون تقصِّي العلم في كل أمره، فقال فيه: «وغياب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم

---

(١) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٩٤).

(٢) مصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، د. أحمد وفاق بن مختار (ص٢٥٣)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م. وانظر: من أعلام الفكر المقاصدي، لأحمد الريسوني، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي (ص٥١).

مما حفظت، فاختصرت؛ خوف طول كتابي، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية دون تقصِّي العلم في كل أمره»[1]

٢ ـ تصريح إمام الحرمين بنقله عن الشافعي في الرسالة، وقد بيَّن الموضع الذي أخذ منه، كما في قوله في النص السابق: «قال الشافعي ﵁ في مجاري كلامه في رتب النظر»، وكقوله: «فنسرد كلام الشافعي على وجهه، ثم نعود إلى مراسم الحِجَاج والخلاف واختيار الحق؛ قال الشافعي: أما الحدود. فهذه جُمَل جمعها الشافعي في مساق هذه المسألة[2] هذه كلها تدل على صحة نقله، وأنها ليست من تعبير صاحب «البرهان»، ولا ننسى أن إمام الحرمين قد تربى مشبَّعًا بتعليم والده الذي هو أحد شراح «الرسالة» المعروفين.

٣ ـ كتاب «البرهان» لإمام الحرمين حفظ لنا المسائل الأصولية لجماعة من الأئمة الذين ضاعت كتبهم فيما ضاع من تراثنا، ومن بينها المسائل الأصولية للشافعي في رسالته القديمة[3]؛ بل نقل فيه عن الشافعي مسائل كثيرة جدًّا، وهي غير موجودة في الرسالة الجديدة[4]

٤ ـ بداية استعمال مصطلح «مقاصد الشريعة» بشكل كبير ومناقشة مسائلها، كانت على يد الأصوليين من الشافعية. وهذا مما يدل على تأصيل إمامهم لهذه المسألة. والله أعلم»[5]

وإثبات عدم مضادَّة الإمام الشافعي للمقاصد الشرعية يطول، وقد أفرد د. أحمد وفاق مختار رسالته للدكتوراه لهذا الشأن، والتي ختمها باستعراض

(١) الرسالة (ص٤٣١).

(٢) البرهان (٢/ ٦٨).

(٣) انظر: فقه إمام الحرمين، لعبد العظيم محمود الديب (ص٥٧٧).

(٤) البرهان (٢/ ٦٨).

(٥) مصطلح مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، د. أحمد وفاق بن مختار (ص٢٥٨ ـ ٢٥٩)، مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

عشرات الأمثلة عن تعليل الشافعي للأحكام بالتعليل المقاصدي[1]

ومن المباحث التي ناقشها بعض الباحثين أن رأي الشافعي في الاستحسان والمصلحة المرسلة أسيء فهمه أن فيه معارضة للمقاصد الشرعية، وليس الأمر كذلك، وليس هذا محل بسطها[2]

الشخصية الخامسة: ابن عاشور:

أما ابن عاشور فلم يَنَلْ حظًّا وافرًا كما نال الشاطبي، وغالب ما قيل في ابن عاشور يُنَاقَش بما تم نقاشه في الشاطبي، فقد تم الكلام على هذا وزيادة، بقي الإشارة إلى مسألة واحدة؛ وهي: أن ابن عاشور ـ وعلى عكس ما يقوله نور الدين بوثوري[3] ـ لا يرى أن مقاصد الشريعة تغني عن أصول الفقه؛ بل صرح بترك علم أصول الفقه على حاله، تُستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، التي تجعل ابن عاشور يلتزم بالقول: إن «أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، وإن من حق العلماء ألا يدوِّنوا في أصول الفقه إلا ما هو قَطْعي»[4]

القسم الثاني: نقد الخطاب المقاصدي في توظيفهم المباحث الشرعية لتعزيز خطابهم المقاصدي[5]

أولًا: نقد توظيفهم أسباب النزول:

مضى الحديث حوله عند نقد أساس التاريخية، ولا مزيد على ما ذكر هنالك[6]

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، أحمد وفاق بن مختار (ص٤٢٥) وما بعدها؛ حيث ذكر فيه ثمانين مِثالًا لتعليلات الشافعي المَقاصِدية.

(٢) انظر: ينبوع الغواية، للعجيري (ص٤١٠ ـ ٤٢٥).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، نور الدين بوثوري (ص٢٧).

(٤) فكرة المقاصد في العبادات، رؤية منهجية، للدكتور محمد كمال الدين إمام ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق (ص٣٤١)، من إصدار مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

(٥) يمثل هذا القسم قسمًا ثانيًا من المطلب الثاني (نقد الخطاب المقاصدي في استمداده من التراث الإسلامي) وقد سبق القسم الأول (ص٤٢٦) عن نقده في استفادته من الآراء العلمية في الصفحات السابقة.

(٦) انظر: (ص٣٨٧).

ثانيًا: نقد توظيفهم مباحث الناسخ والمنسوخ:

إن التصور الحداثي المتأثر بالمنظور الماركسي الذي استخدم النسخ لتعزيز التاريخية؛ فات عليه ـ أو أنه أغفل عمدًا ـ التباين الواضح بين الجدل الماركسي ـ القائم بين النص والواقع ـ وبين منهجية النسخ، فبعدما أراد الدخول من مدخل النسخ لكي يقترح الإصلاحات التي يراها على الشرع؛ ليتسق مع المقاصد الحداثية، ترك المفهوم الشرعي للنسخ عند علماء الشرع والمنهجية التي تُستعمل عندهم، وانطلق يمارسها بطريقة خاصة، وبخلفية أيديولوجية خاصة، فكيف تؤخَذ أداة علمية من منهجية ما، ثم تُمارَس بطريقة مغايرة عن منهجيتها الأصلية؛ بل بطريقة مضادة لها؟!

إن الفارق الأساسي بين المنهجيتين؛ أن النسخ عند غالب الحداثيين خاضع لإرادة الواقع والعقل، بينما هو في الشرع خاضع لإرادة الله؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٠١﴾ [النحل: ١٠١].

حتى العلماء يَنُصُّونَ في تعاريفهم على أن الناسخ إنما هو الخطاب الشرعي، من هذه التعاريف ـ على سبيل المثال ـ تعريف الآمدي الذي يعرِّف فيه النسخ بقوله: «عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبَت من حكم خطاب شرعي سابق»[(١)]، ويعرِّفه أبو الحسين البصري المعتزلي: «إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله، أو بفعل منقول عن رسوله، مع تراخيه عنه على وجْه لولاه لكان ثابتًا»[(٢)]، فمع كونه معتزليًّا فإن تعريفه من أكثر التعريفات تأكيدًا على أن وسيلة النسخ إنما هي النص الشرعي؛ من قرآن، أو سُنَّة، أو فعله ﷺ.

إذًا فالخطاب الناسخ هو خطاب الشرع من كلام الله أو كلام النبي ﷺ،

---

(١) إحكام الأحكام (٣/ ١٠٠).

(٢) المعتمَد، لأبي الحسين البصري (١/ ٣٩٧).

وليس واقعًا انعكس على النص فنَسَخه وغيره؛ فالنسخ الشرعي توقَّف بوفاة النبي ﷺ، ثم اقتصرت مهمة الأصولي أو الفقيه على الكشف عن النسخ من خلال الأدوات الأصولية.

أما النسخ عند الحداثيين فهو جهدٌ إنساني يقوم على الجهد العقلي متأثرًا بالواقع المعايش، كما يقول جمال باروت: «فعلى الرغم من أن النسخ انتهى مع وفاة النبي ﷺ، فإن فهمًا تاريخيًّا له يشير إلى أنه مستمر بأشكال أخرى، يضطلع فيها التطور الاجتماعي بنصيبه في النسخ»[(١)]، ثم يَنتقد قيود الأصوليين؛ مثل عدم نسخ القرآن إلا بالقرآن، ويَقترح بدلًا عنه «مفهومًا عصريًّا لأساليب التلقي والتأويل والتفسير، يسمح بالقول: إن الاجتهاد ينسخ بعض الأحكام، حتى وإن سمَّيْنا هذا النسخ تقييدًا أو تخصيصًا، فلا يغير من الوظيفة الفعلية»[(٢)]، فصار الفرق بين المنهجيتين واضحًا جليًّا.

ولا يفوت التنبيهُ على أن الأحكام المبنية وفق الأعراف والعادات تتغير بتغير هذه الأعراف والعادات، ولا دخل لهذا الموضوع بالنسخ إطلاقًا، وهو

---

(١) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، القسم الخاص بتعقب جمال باروت على بحث الريسوني (ص١٣٨).

(٢) المرجع السابق (ص١٧٨). وهذا يدل على استيعاب باروت ـ بخلاف عدد كبير من الحداثيين ـ لتوسُّع السلف في التعبير عن النسخ، وأنه لا يُقصَد دائمًا النسخ المعروف، وإنما هو أوسع من ذلك، يقول الشاطبي: «الذي يظهر من كلام المتقدِّمين: أن النسخ عندهم في الإطلاق أعمُّ منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلِقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليلٍ متَّصل أو منفصِل نسخًا، وعلى بيان المبهَم والمجمَل نسخًا، كما يطلِقون على رفْع الحُكم الشرعي بدليل شرعي متأخِّر نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترِك في معنًى واحد؛ وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخِّر اقتضى أن الأمر المتقدِّم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جِيء به آخرًا؛ فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلَق؛ فإن المطلَق متروك الظاهر مع مقيِّده، فلا إعمال له في إطلاقه؛ بل المعمل هو المقيِّد، فكأنَّ المطلق لم يُفِدْ مع مقيِّده شيئًا؛ فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العامُّ مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحُكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حُكم ظاهر العام عن الاعتبار؛ فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العامَّ لم يُهمَل مدلولُه جملة، وإنما أُهمِلَ منه ما دلَّ عليه الخاص، وبقيَ السائر على الحكم الأوَّل، والمبَيِّن مع المُبهَم كالمقيِّد مع المطلَق، فلما كان كذلك، استُسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني؛ لرجوعها إلى شيء واحد». ثم ذكر أمثلة على ذلك، انظر: الموافقات، للشاطبي (٣/ ٣٤٤ ـ ٣٦٤).

أمر مُستحضَر عند كبار المحققين، من ذلك قول القرافي: «الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت. وتبطل معها إذا بطلت»[1]، وقال: «مهما تجدَّد في العرف اعتَبِرْه، ومهما سقط أسْقِطْه، ولا تجمدْ على المسطور في الكتب طول عمرك؛ بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجْرِه على عُرف بلدك، واسأله عن عُرف بلده، وأَجْرِه عليه وأَفْتِه به، دون عُرف بلدك والمقرَّر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[2]، إضافة إلى ما مرت الإشارة إليه في مناقشة أساس الواقعية عند الخطاب المقاصدي، وذكر الفصل الذي أفرده ابن القيم بعنوان: «تغيُّر الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[3]

ما مضى نقد لاستعمال النسخ في الخطاب المقاصدي، وخصوصًا عند الاتجاه الحداثي، وأما ما يخص المنكرين للنسخ فهم على فئتين:

الفئة الأولى: وهم طائفة قليلة من الحداثيين أنكروا النسخ، أو شكَّكوا فيه وجعلوه مدخلًا للتشكيك بثبوتية القرآن، مثل د. محمد عابد الجابري[4]، ود. محمد شحرور[5] وغيرهما. فهؤلاء توجد أسباب كثيرة لإنكارهم للنسخ؛ كنَفْيِه لأنه يعارض أزلية النص، أو أن العلماء استخدموه للتحكم بالوحي[6]، أو لأنه مخالف للعقل[7]، وغيرها من الأسباب التي لا تَمَسُّ موضوع المقاصد من قريب ولا بعيد، ولذا ليس المقام مقامَ استعراضها ولا نقاشها، وقد تولَّى نقدها بعض الباحثين[8]

---

(١) الفروق (١/ ١٧٦).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٧٦ ـ ١٧٧).

(٣) إعلام الموقِّعين (٤/ ٣٣٧).

(٤) انظر كتابه: فَهم القرآن الحكيم (٣/ ٩٤).

(٥) انظر: الكتاب والقرآن، له (ص٤٧٦).

(٦) انظر: حروب دولة الرسول، لسيد القمني (ص١٢٨).

(٧) انظر: حقيقة النسخ وطلاقة النص في القرآن، جمال عطايا (ص١١٧).

(٨) للاستزادة حول النافين للنسخ من الاتجاهات الحداثية والعصرانية ونقاشها؛ انظر: موقف المدرسة =

الفئة الثانية: التجديديون أصحاب الخلفيات الإسلامية؛ فإن النقاش حول ماهية النسخ من الوجهة الأصولية البحتة ليس من اختصاص هذا البحث، وقد نُوقِشَت بشكل موسَّع من قِبَل علماء كثر، من أشهرهم د. مصطفى زيد في بحثه الكبير حول النسخ في القرآن، والذي خلُص إلى أن النسخ في القرآن لا يصحُّ إلا في ست آيات[1]، فهذا شأنٌ أصولي لا شأن له هنا.

وأما ما يخصُّ اعتراض جاسر عودة على النسخ، وكونه يطالب العقل الأصولي المجتهد أن يتجاوز نظرية النسخ سبيلًا إلى حلِّ التعارضات اللفظية المتوهمة، ولا بد من أن ينطلق العقل المجتهد في آفاق المقاصد الرحبة[2]، فإن كان ما يخص معارضته لأساس القول بالنسخ فهو كسابقه؛ فهذه مسألة أصولية صِرْفَة.

وأما ما يتعلق بكون النسخ معارضًا لآفاق المقاصد الرحبة، فهو افتراض تنقصه الأدلة، ومما يعارضه موضوع يغفل عنه كثيرًا، ألا وهو فقه السياسة الشرعية، الذي يندرج فيه تغير الأحكام بحسب الحال مما لا يدخل في أحكام النسخ، وإن قال بالنسخ بعض أهل العلم في بعض الحالات، فعلى سبيل المثال:

تغير حال الأمة من الضعف إلى القوة، وأثره على حكم بدء القتال أو عدمه؛ ففي حال الضعف ـ كما كانت المرحلة المكية ـ كان الأمر بالكفّ، ثم السماح برد العدوان دون البدء بالقتال كما في بداية المرحلة المدنية، ثم الأمر ببدء القتال، كما هو الحال في المرحلة المدنية بعد تمكن الدولة المسلمة.

هذا الأمر وإن قال فيه جمهرة من أهل العلم والتفسير بأنه نسخ من حال إلى حال، إلا أنه على الصحيح خاضِع للسياسة الشرعية، فليس صحيحًا أن آية السيف نَسَخَتْ ما قبلها، وإنما يقال: إن المسلمين متى ما غلب عليهم

= العقلية المُعاصِرة من عُلوم القرآن وأصول التفسير، للدكتور محمود البعداني (٢/ ٦٠١ ـ ٦٨٩)، والعلمانيون والقرآن الكريم (ص٥١٢ ـ ٥٢٣).

(١) انظر: النسخ في القرآن الكريم، مصطفى زيد (٢/ ٨٤٧).

(٢) انظر: نقد نظرية النسخ، له (ص١٢٥).

الضعف، فهم بحالة الكفِّ عن القتال، وإذا قووا فهم على الحالة الثانية أو الثالثة، وهكذا، وقد صرَّح بذلك ابن كثير؛ حيث قال عند قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦١﴾﴾ [الأنفال: ٦١]: «وقول ابن عباس، ومجاهد، وزيد بن أسلم، وعطاء الخراساني، وعكرمة، والحسن، وقتادة: إن هذه الآية منسوخة بآية السيف في «براءة»: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩] فيه نظرٌ أيضًا؛ لأن آية «براءة» فيها الأمر بقتالهم إذا أمكَن ذلك، فأما إذا كان العدو كثيفًا، فإنه تجوز مهادنتهم، كما دلَّت عليه هذه الآية الكريمة، وكما فعل النبي ﷺ يوم الحديبية؛ فلا منافاة، ولا نسخ، ولا تخصيص، والله أعلم»(١)

وكذلك قال الزركشي في كلامه على أنواع النسخ الثلاثة، فذكر الثالث بقوله: «ما أُمِر به لسببٍ ثم يزول السبب؛ كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر، وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله، ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثم نسخه إيجاب لذلك، وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نَسْءٌ كما قال تعالى: «أَوْ نُنْسِئْهَا»؛ فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى»(٢)

ثم اعترض على ما قاله كثير من المفسرين حول نسخ كل مرحلة لما قبلها؛ فقال: «وبهذا التحقيق تبيَّن ضعف ما لَهَجَ به كثيرٌ من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك؛ بل هي من المنسأ؛ بمعنى: أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة تُوجِب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة، حتى لا يجوز امتثاله أبدًا.

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٨٣).

(٢) البُرهان، للزركشي (٢/ ٤٢).

وإلى هذا أشار الشافعي في الرسالة إلى النهي عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافَّة، ثم ورد الإذن فيه، فلم يجعله منسوخًا؛ بل من باب زوال الحكم لزوال علته، حتى لو فاجأ أهل ناحية جماعة مضرورون تعلَّق بأهلها النهي»[1]

وذكَر مثلَ ذلك السيوطيُّ ولم يَنسِبْه للزركشي[2] وقد بيَّن بعض المعاصرين[3] أن اختيار المفسرين القائلين بالنسخ؛ إنما مرادهم ليس النسخ الذي اصطلح عليه عند المتأخرين وهو استبدال الحكم، وإنما هو على اصطلاحهم في تسمية كل ما يطرأ على الحكم؛ من تقييد، أو بيان، أو تخصيص، فيكون بهذا الحال كلا القولين على الوفاق.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٢).

(٢) انظر: الإتقان، للسيوطي (٤/ ١٤٣٨).

(٣) انظر: أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه، للعلياني (ص١٣٦).

المطلب الثالث

نقد منهجية الخطاب المقاصدي في استمداده من الفكر الغربي

من أبرز المشكلات التي وقع فيها الخطاب العربي المعاصر ـ والحداثي منه خصوصًا ـ أنه لما أراد نقد التراث، أخذ يبحث عن المناهج التي تُعينه على ذلك، فلم يجد ـ فيما يرى ـ إلا المناهج الغربية.

وقد يقال: إن القضية مجرد مسميات، ولا مشاحَّة في الاصطلاح، لكن المشكلة أن اختلاف المسميات سينسحب عليه اختلاف في المنهجيات والتطبيقات، وهذا ما اتضح في تطبيقات الخطاب المقاصدي على المقاصد التي كان أكبر إشكالياتها التعالي عن النصوص.

يقول محمد حمزة مشيدًا بأهم ما يميز الفكر الحديث: «إن أهم ما يميز الفكر الحديث هو نزع التعالي عن النصوص الدينية وإخضاعها لسنن القراءة، شأنها في ذلك شأن بقية النصوص»[1]، والقراءة التي يقصدها إنما هي بالمناهج الغربية.

وقد يقول قائل: ومن ذا الذي لا يوافق على ضرورة تواكب الاجتهاد لمتغيرات الزمن الحاضر، واستخدام المنهجيات الحديثة في ذلك؟

فيقال: لا معارضة على مرونة تواكب الاجتهاد، لكن لا يعني هذا أبدًا تواكب المنهجية العلمية وتغيرها ـ والتي من أهم سماتها الثبات ـ لكل تطوُّر وتغيُّر في سبل المعرفة الحديثة.

إن «تحييد منهجية الضبط والتحديد؛ حتى يفسح المجال للنسبية المطلقة والسفسطة الاحتجاجية، وتتمحور الحقيقة والمصلحة حول الذات المزاجية والمتغيرة، لذا كان من الضروري نوط التشريع بالضبط والتحديد؛ تفاديًا لهذه الإشكالية.

---

(١) الإسلام واحدًا ومتعددًا، إسلام المجددين، محمد حمزة (ص٤٧).

والحاجة لمنهجية الضبط والتحديد ليست تحكُّمًا في الرأي، ولا تسييجًا للخلاف والسعة، كما قد يفهمه الخطاب الحداثي؛ بل هو حاجة منهجية لضبط الخلل المتوقع من الأفكار المطلقة، ومحاولة لسد الثغرات التي قد تدخل منها المفسدة، ولمقاربة خلاف الرأي وتنوعه؛ حتى لا يُفضي إلى تنازُع وتشرذم وتحكُّم للأهواء، والشريعة في معهودها تحرص على الضبط بالنص تارة، وبالعادة والفطرة ونتاج العقول الصحيحة تارة أخرى»[1]

لذلك ـ ونتيجة للاستعجال في تبنِّي هذه المنهجيات بطريقة متجددة ومتغيرة على الدوام ـ وقع عددٌ من النقاد في مشكلات علمية كبرى، عابت عملية استمدادهم لهذه المناهج بشكل كبير، من أهمها الإشكالات التالية:

الإشكال الأول: الانتقال من التقليد إلى التقليد:

بعدما وجَّهَ الاتجاهُ الحداثي أسهُمَ النقد إلى التراث الشرعي، ووصم من التزموا به بالمقلدين؛ وقع هو في نفس ما انتقد به خصومه، فهرب من التقليد الشرعي إلى التقليد الغربي، ومن العناية بالتراث العربي إلى العناية بالتراث الغربي، وبدلًا من وظيفة الإبداع الثقافي والإنتاج الفكري، صار أبرز وظائف الحداثيين هو الاستهلاك العلمي، وفي هذا يقول الجابري: «نحن الآن لا ننتج علمًا، وإنما نستهلك بعض العلم الذي ينتجه الغير، وأحيانًا نستهلكه استهلاكًا

(١) ورقة بحثية بعنوان: الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد، قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي (ص٧٢ ـ ٧٣)، ضمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد)، وقد نقل الباحث نقلين نفيسين عن هذا الموضوع:

الأول: قول الباقِلَّاني: «المعاني إذا حضرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصِرة في ضبط الشرع، فإذا لم يُشترَط استنادها إلى الأصول لم تنضبِط، واتَّسع الأمر، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتضاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمَثابة الأنبياء.. وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أُبَّهة الشريعة، ومُصيِّر إلى أن كلًّا يفعل ما يراه، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق». انظر: البُرهان للجويني (٢/ ١٦٢)، ونقلها أيضًا: تقيُّ الدين السُّبكي في كتابه: الإبهاج شرح المنهاج (٣/ ١٨٦).

الثاني: قول الجويني: «لو صحَّ التمسُّك بكل رأي من دون قُرب ومُداناة. لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده، والأليق بطُرق الاستصلاح، وهذا مَركبٌ صعبٌ لا يجترئ عليه مُتديِّن، ومساقه ردُّ الأمر إلى عُقول العقلاء وإحكام الحكماء...». انظر: البرهان (٢/ ١٦٤).

غير سليم»[١]، وهذا مع كونه اعترافًا صريحًا من الجابري إلا أنه من الغريب أن يعلم موطن الخلل ويعلن عنه، ثم بعد ذلك يستمر عليه ولا يُغَيِّر منه شيئًا!

ولعل هذا التقليد والاستهلاك المحض كان من أبرز أسبابه الإعجاب بالفكر الغربي، الذي صرح به من قبل روّاد الفكر العربي الحديث، مثل طه حسين الذي يقول: «سواءً رضينا أم كرهنا، فلا بد لنا من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي، كما تأثر من قبلنا أهل الغرب»، وإلى هنا لا ممانعة مما يُذكر، لكن المشكلة هي عبارته التالية: «ذلك أن عقليتنا قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل: أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية»[٢]

وهذا يؤكد على ما أشار إليه د. عبد المجيد الصغير من التأثر الشديد لعدد من الأطروحات النقدية بالدراسات الاستشراقية، فهي تتجدد فيما يظهر للقارئ على أنها دراسات جديدة مدعية الانفصال عمن سبقها، إلا أنها ترجع وتنطلق من نفس الرؤية التي انطلقت منها الرؤية الاستشراقية.

وضرب على هذا مثلًا بأركون، الذي يبشِّر بتبشير مبالغ فيه بجملة من العلوم الإنسانية؛ كاللسانيات، والأنثروبولوجيا، والتحليل النفسي، وعلم مقارنة الأديان، وغيرها، في غياب تام لكيفية التنسيق بين هذه التخصصات المتباينة وضوابط الاستفادة منها، مما جعل مشروع أركون مشروعًا محدود النتائج، لا يخرج عن الدعوة المتكرِّرة للتفكيك والخلخلة والهدم للموروث الثقافي، فجل مواقفه ونتائجه لا تَعْدُو أن تكون تَكرارًا لنفس الأطروحات النقدية الاستشراقية، مع فارق وحيد، وهو إدراج أركون لهذه الاكتشافات الأوروبية المعاصرة في العلوم الإنسانية، دون الوصول إلى كبير نتاج معرفي بعد هذا كله[٣]

---

(١) التراث والحداثة (ص٢٤٥).

(٢) في الشعر الجاهلي (ص٥٧).

(٣) انظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (ص٢٦ ـ ٢٧).

يقول علي حرب: «إذا كانت مواكبة كل تطوُّر يحصل في مجال العلم والفكر أمرًا مطلوبًا ومحمودًا، فإنه لا ينبغي للجدة أن تَطغى على الأصالة، ولا للتعدُّد أن يَطمس الوحدة، وبكلام آخر: لا ينبغي للانفتاح على الجديد والمتعدد والطارئ والمتحول أن يتم على حساب الصرامة الفكرية، فلا بد لكل عمل فكري أن ينطوي على قدر من الوحدة والترابط، ولا بد لكل مبحث من أن يراعي شرائط الوثوق والإحكام.

نقول ذلك؛ لأننا نلحظ أن قراءة أركون «العملية» تفتقر إلى الوحدة المنهجية»[(١)]

ومما يزيد الطين بلة ـ كما يقال ـ على هذا التقليد، أنه تقليد متأخر للأفكار والمناهج التي تركها مصدروها ومبدعوها، حتى كانت نسيًا منسيًّا عندهم؛ فضلًا عند غيرهم، فعلى سبيل المثال: لـما كانت البنيوية تعتلي المنصة العربية في الثمانينيات، فقد كانت في بلاد النشأة قد دُفِنت وورِّيت التراب منذ عام ١٩٦٦م على وجه التحديد، بعد محاضرة (جاك ريدا) المشهورة في مؤتمر بجامعة (جونز هوبكنز)، الـمدشِّنة لِما سُمِّي بعد ذلك بالتفكيك.

بل إن التفكيك نفسه «قد بدأ يَتلقى الضربات من الرافضين له في الولايات المتحدة، مقرّه الرئيسي، ومن الداعين للمدرسة التاريخية الجديدة، هذا بالإضافة إلى أن البنيوية نفسها كانت قصيرة العمر في بلاد المنشأ بشكل ملحوظ»[(٢)]

الإشكال الثاني: الغفلة عن السياق التاريخي للفكر الغربي:

قصد الخطاب الحداثي إلى المناهج الغربية، وأراد نقلها دون مراعاة لسياقها التاريخي الذي تبلورت ونضجت فيه، وقام بعملية اقتلاع للأفكار

---

(١) نقد النص، علي حرب (ص٨٥).

(٢) المرايا المحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة (ص١٥).

والمناهج من بيئاتها وأوساطها التي نشأت فيها، وحاول زرعها بالقوة في بيئات عربية تختلف تمامًا عن بيئاتها الغربية، وهذا تنكر لطبيعة الأفكار؛ فإن كل فكرة لا بد لها من سياق تاريخي خاص بها، وأصول وجذور معرفية نشأت فيها، وحضارة ورؤية احتضنتها وترعرعت فيها، مما يجعل من الصعوبة بمكان القيام بعملية الاستيراد السريعة التي قام بها الخطاب العربي، يقول محمود أمين العالم[١]: «مختلف الاتجاهات في نقدنا الحديث والمعاصر عامة هي أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم إبستمولوجية وأيديولوجية»[٢]، ويَصف أيضًا البنيوية بأنها إحدى النظريات الـمستخدَمة في النقد العربي المستورد، بأنها: «لا تستند إلى أُسسها وجذورها الإبستمولوجية التي نشأت عليها أوروبا، فهي لا تُستخدم في العلم العربي كنظرية أساسًا، وإنما كمناهج وعمليات إجرائية فحسب»[٣]

ويقول المفكر المصري شكري عياد عن هذه المذاهب المستوردة: إنها «أصداء لنظرة معيَّنة إلى الحياة، نظرة تصيبها اختلافات الزمان والمكان بكثير من التغير والتبديل، ويُخضِعها ردُّ الفعل أحيانًا لِما يُشبِهُ التناقض»، ثم يؤكِّد على صفة أخطرَ لهذه النظرات المختلفة بقوله: «ولكن الأصداء المختلفة تلتقي أخيرًا، فتُكوِّن نظرَ حياة، وتَكشِف عن رُوح حضارة»[٤]

إنها إشارة خطيرة يغفُل عنها - إذا أُحسِن الظنُّ - كثيرٌ من المفكرين والنقاد العرب الذين يستخدمون هذه المذاهب لنقد التراث دون استيعاب الخصوصية الغربية لها، فليست هذه المذاهب إلا انصهارَ مجمَل الحِراك الفكري في بيئته التي نشأ فيها، التي بطبيعة الحال لها سياقها الخاص.

---

(١) **محمود أمين العالم**: مُفكِّر مصري يساري، وُلِدَ سنة ١٩٢٢م، وعمل مُدرِّسًا للفكر العربي المعاصر في جامعة باريس، ومن مؤلفاته: «مواقف نقدية من التراث، الإبداع والدلالة: مُقاربات نظرية وتطبيقيَّة»، وتُوفِّي سنة ٢٠٠٩م.

(٢) الفلسفة العربية المعاصرة، ندوة مركز الوحدة العربية (ص٧٥).

(٣) مفاهيم وقضايا إشكاليَّة (ص٢٥٦)، نقلًا عن: استقبال الآخر، للبازعي (ص٢٠٢).

(٤) تجارب في الأدب والنقد (ص٧).

فعلى سبيل المثال يحلِّل د. عبد العزيز حمودة[١] ارتباط الدراسات اللغوية والنظرية النقدية بالجانب الفلسفي للحضارة الغربية، فيقول: «فالدراسات اللغوية والنظرية النقدية التي ارتبطت ارتباطًا عضويًّا لا انفصال لها بالثقافة الغربية في مراحل تطورها المختلفة، وخاصَّةً الجانبَ الفلسفي من هذه الثقافة، تُستورَد الآن إلى مناخ ثقافي مختلف تمامَ الاختلاف، تُستورد بنفس المفاهيم ونفس المصطلحات التي تكتسب دلالتها من انتمائها للثقافة التي أفرزتها في المقام الأول»[٢]

ثم ينبِّه إلى الفرق بين ذلك الغربي الذي يعيش أزمة ثقافية معيَّنة؛ بخلاف العربي الذي يعيش أزمة ثقافية خاصة به تختلف عن ذلك الغربي، ومع ذلك فإن الحداثيين يُصِرُّون على نقل تلك الأفكار التي تمخَّضت في جوٍّ معيَّن إلى جو مختلف: «ومهما بلغت مكابرةُ الحداثيين العرب، فلا أحد يستطيع أن ينكر أزمة الإنسان الغربي المعاصر التي ولَّدها ذلك الانشطارُ الثقافي الذي تحدثنا عنه آنفًا، وهو الانشطار الذي نتَج عن فشَل الثورة الصناعية، ثم القفزةِ التِّقنية الأخيرة في تفسير العالم وتحقيق المعرفة اليقينية، **هذا الانشطار غريب على الثقافة العربية**.

ليس معنى ذلك بالطبع أن الإنسان العربي لا يعيش أزمة أو مأزِقًا ثقافيًّا معاصرًا. لكن الأزمة أزمته هو، والمأزق مأزقه هو، فنحن لم نَعِشْ الثورة الصناعية التي غيَّرت الكثير من الثوابت في العَلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الغربي.

لقد لحِقنا بالثورة الصناعية من ذيلها، وكنا في ذلك ناقلين ومستوردين فقط لمنتجاتها الغربية، ونحن لم نَعِشْ رحلة فكر تنازعَتْها محاورُ الشك

---

(١) **عبد العزيز حمودة**: مفكر وناقد مصري، ولد سنة ١٩٥٦م، له قيمة نقدية كبيرة في الوطن العربي، تدرج في عمله الأكاديمي حتى تم اختياره عميدًا لكلية الآداب، ثم عمل مستشارًا ثقافيًّا لمصر بالولايات المتحدة الأمريكية، من مؤلفاته: «المرايا المحدبة»، و«المرايا المقعرة»، و«الخروج من التيه»، و«علم الجمال والنقد الحديث»، وتوفي سنة ٢٠٠٦هـ.

(٢) المرايا المُحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة (ص٧٠).

واليقين، أو مزَّقتها ثُنائية الداخل والخارج»[١]

ثم يشير إلى الفِصام النَّكِد: «مرة أخرى ربما يفسِّر كل هذا مجموعة التناقضات الواضحة التي تحكم الحداثيين العرب، فهم - نتيجة الاستيقاظ من الحلم الزائف عام ١٩٦٧م من ناحية، ونتيجة للارتباط الوثيق بين الحداثة الغربية التي أخذوا عنها والثورة الصناعية والتقدم العلمي من ناحية أخرى - ينادون بالقطيعة مع الماضي، ويرفعون شعار المعاصرة. وفي نفس الوقت - وتحت تأثير دعاوى الأصالة والتأصيل - يعودون إلى التراث، مع ما في ذلك من تناقض حادٍّ مع الاتجاه الأول، ليقرؤوا فيه فكرًا حداثيًّا عربيًّا خاصًّا بنا، وهم بذلك أيضًا يقعون في المحظور، وهو تمييع الحداثة التي لا تصبح حداثة بالمفهوم المتفق عليه، وهكذا بدلًا من تطوير حداثة عربية كما يطمح أصحاب المشروع العربي ترتبط بأزمة الإنسان العربي الخاصة به وبواقعه الثقافي، يعيش الحداثيون العرب أزمة خاصة بهم، هي فقط أزمة النخبة»[٢]

ولا يظُنَّ ظانٌّ أن ادِّعاء الخصوصية الثقافية خاصٌّ بالعرب حفاظًا على هويتهم العربية، ونَبذًا للغزو الغربي لهم، ليس الأمر كذلك؛ بل إن هذه الخصوصية تكلَّم بها مفكرون غربيون، منهم الناقد الأمريكي ج. هلس ملر؛ حيث يقول: «على الرغم من أن النظرية قد تبدو موضوعية وعالمية مثل أيِّ اختراع تقني، فإنها في حقيقة الأمر تنمو في مكان وزمان ولغة محددة، وتبقى مربوطة إلى ذلك المكان واللغة»[٣]

هذا الحذر لم يكن تنظيرًا مجردًا عن التطبيق؛ فعلى سبيل المثال: «النقد الأمريكي، حينما استورد البِنْيوية وما بعد البنيوية[٤] من أوروبا، فعَل ذلك

---

(١) المرجع السابق (ص٧٠).

(٢) المرجع السابق (ص٧٠ - ٧١).

(٣) نقلًا عن: استقبال الآخر، للبازعي (ص١٧).

(٤) تسمية وضعها أكاديميون أمريكيون؛ للدلالة على أعمال غير متجانسة لسلسلة من المفكرين الفرنسيين ذاع صيتهم عالميًّا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، ومن أهم المسائل التي انتقدوها على البنيويين أنهم يرون أن الإنسان لا يملك وسيلة للوصول إلى الحقيقة إلا عبر اللغة وبنيتها وليس العكس، أما ما بعد البنيويين فيرون أنه من المستحيل الوصول إلى الحقيقة، حتى عبر اللغة؛ فكل =

بحذر شديد؛ بسبب الشك الأمريكي التقليدي في التعريف الأوروبي للذات الذي كان قد تلوَّن لسنوات باللون الماركسي؛ بل إنهم في كثير من الأحيان أعادوا تعريف الذات من منظور أمريكي بعيدًا عن الذات الأوروبية المشكوك في هويتها، وفي نفس الوقت فإن البنيوية التي جاءت لتحلَّ محلَّ (تفسير) النص الذي يمارسه النقاد الجُدُد قد تحولت إلى بِنيوية أمريكية، خاصة حينما تمسك البِنيويون الأمريكيون بتفسير النص على غرار النقاد الجدد، ونفس الشيء بالنسبة للتفكيك.

فالتفكيكيُّون[1] الأمريكيون يتجاهلون المصطلح المعرفي الفلسفي للتفكيك، ويقتربون من القراءة اللصيقة التي تركز على تحليل المضمون»[2]

= شيء تابع لميتافيزيقية الوجود، والدالُّ الكلامي مائع، يَسبح دائمًا بعيدًا ومتحررًا عن المدلول... وقد تأثر ما بعد البنيويين بفلسفة نيتشه وهايدجر وفرويد الذين رأوا فقدان المركز في عالمنا الفكري؛ بسبب الحروب العالمية أو ثورة الاكتشافات العلمية أو الثورة الفكرية والفنية؛ ففي العالم ما بعد البنيوي لا يوجد مركزية ثابتة للأشياء ولا نقاط ثابتة مطلقة. انظر: البنيوية وما بعدها، لجون ستروك (ص٧ ـ ١٠).

(١) **التفكيك**: نظرية نقدية شاملة تبغي إعادة قراءة النصوص الفلسفية والمعرفية والثقافية والإبداعية المتنوعة، ويرى أنَّ تلك النصوص تخضع لعمليات معقدة ناتجة من علاقات النصوص المتناصة بعضها مع البعض الآخر، ويتجه التفكيك بشكل أساس إلى نقد الطرح البنيوي، وإنكار ثبات المعنى في منظومة النص، واختزال الفرد الـمُنتج، وتحويل مسار السلطة الدلالية إلى حركة الدال، وتحليل الهوامش والفجوات والتوقفات والتناقضات والاستطرادات داخل النصوص، بوصفها صياغات تسهم في الكشف عن ما ورائيات اللغة والتراكيب (Meta- Language)، وقد حدَّد (كاموف) التفكيك بقوله: «التفكيك هو أن تنتهي إلى عمل لا شيء»، وحدَّده (لاينج) بقوله: «التفكيك هو هفوة نقدية»، أما (هابرماس) فقد وصف التفكيك بأنه «عملٌ تعسفيٌّ»، وحدّده (بورديو) بقوله: «التفكيك لعبة»، وحدده (هاريسون) بقوله: «التفكيك يستلزم تبعات عبثية». انظر: فلسفة التفكيك عند دريدا، د. محمد سالم سعد الله (ص١)، القول الفلسفي للحداثة، لفاطمة الجيوشي (ص٢٩٣)، قواعد الفن، لإبراهيم فتحي (ص٣٦٥).

(٢) المرايا المُحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة (ص١٦٧)، وقد طرح تساؤلًا وأجاب عنه، وهو:

«قد يقول قائل: وماذا عن النقد الجديد والواقعيَّة الاشتراكية؟ ألم تكن هذه نظريات نقديَّة استوردناها نحن في العالم العربي وعِشْنا على أفكارها بضعةَ عُقود دون أن يُثار نفس الاعتراض؟ وهذا صحيح إلى حد كبير، فلم يعترض أحد في العالم العربي على استيراد أفكار الواقعية الاشتراكية والنقد الجديد.

لكن ذلك يرجِع إلى أسباب كثيرة؛ أبرزها: أن تلك المذاهب كانت نِتاجَ مزاجٍ ثقافي إنساني عام، =

وهذه الغفلة عن السياق التاريخي للفكر الغربي ترتب عليها ما بعدها، وهو:

الإشكال الثالث: عدم الانسجام بين الأفكار الغربية والبيئة العربية الإسلامية:

فالحداثيون بعدما أهملوا بيئات الأفكار التي استوردوها منها، أهملوا كذلك البيئة العربية التي نُقلت إليها هذه الأفكارُ والمناهج، وكما يصف د. عبد العزيز حمودة «الحداثيين العرب، الذين يضعون قدمًا في المشرق العربي، وقدمًا في الغرب الأوروبي والأمريكي»، والذي يصف الأزمة المصطلحية التي كانت تصيب القارئ العربي بعددٍ من التناقضات من هذه المناهج المستوردة: «لقد ظلِلْنا لسنوات نفسِّر بعض هذه التناقضات على أنها في داخلنا نحن قُرَّاءَ الحداثة العربية، ونُنْحي باللائمة على ما أسميناه بأزمة المصطلح النقدي.

كنا نتصرف على أساس أن الأزمة التي تواجهنا ترجع إلى فشل في نقل المصطلح النقدي إلى العربية من ناحية، أو فشل فهم دلالاته من جانب المتلقِّي من ناحية أخرى، دون أن نعترف في شجاعة بأن الأزمة ليست أزمة مصطلح؛ بل أزمة واقعين ثقافيين وحضارتين مختلفين»[(١)]، ويؤكد د. حمودة فشل الحداثيين العرب في أمرين:

= ولم تكن نِتاجَ فكر فلسفي صِرْف قد نتَّفق أو نختلف معه، (وما يقال عن النقد الجديد هنا يقال أيضًا عن الرومانسية والكلاسيكية)؛ أي: أن النقد الجديد على سبيل المثال جاء تطوُّرا منطقيًّا لتراث الإنسانية في النقد منذ أفلاطون وأرسطو حتى القرن العشرين، ولم يكن بالضرورة نِتاجَ مذاهب فلسفية خالصة. إن النقد الجديد جاء استمرارًا وإعناء لتيار النقد العالمي في اتِّفاقه مع جزئيات منه واختلافه مع جزئيات أخرى. أما الواقعية الاشتراكية فقد جاءت نِتاج أيديولوجية سياسية، وكان لها بريقٌ قوي خاصٌ لدى الشعوب المقهورة، التي كانت تتطلع إلى التحرر من الاستعمار الغربي الذي جثَم فوق صدورها لِما يقرُب من ثلاثة قرون، من ناحية، وإلى الحُلم بإقامة مجتمعات مثالية يوتوبية، يتمتع فيها الفرد بالمساواة والتحرُّر من قهر سلطة سياسية عاتية، من ناحية أخرى. لم يكنْ النقد الجديد إذن تمرُّدًا كاملًا على تراث الإنسانية، ولم تكن الواقعية الاشتراكية تأكيدًا للشكوك الفلسفية، وهو ما تفعله التفكيكية بالدرجة الأولى». المرايا المحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة (ص١٦٤ ـ ١٦٥).

(١) المرجع السابق (ص٣٢ ـ ٣٣).

«**أولًا**: لقد فشِلوا في إنشاء حداثة عربية حقيقية، ورغم تأكيداتهم بألا ينقُلوا عن الحَداثة الغربية، فإن الواقع يؤكد نقيض ذلك»[(١)]

«**ثانيًا**: لقد فشِل النقاد الحداثيون العرب مرة أخرى، وخاصة في تجلياتهم البِنيوية والتفكيكية، في نحت مصطلح نقدي جديد خاص بهم، تمتد جذوره في واقعنا الثقافي العربي»[(٢)]

ولم تكن المشكلة مشكلةَ ترجمة، وإنما مشكلة اختلاف البيئتين؛ أقصد بيئة النشأة، والبيئة التي نقل إليها الفكر والمنهج الغربي، يقول في ذلك د. حمودة: «لا نتحدث عن المصطلح النقدي الغربي في حد ذاته، أو عن أزمة نقله وترجمته إلى العربية، لكننا نتحدث عن المناخ الفكري والاجتماعي والسياسي الذي أنتج المصطلح الغربي في المقام الأول، وهو المناخ الذي يُمثِّل الخلفية المرجعية الدائمة للمصطلح النقدي من ناحية، ويُفسِّره ويَمنَحُه شرعيته من ناحية أخرى»[(٣)]

لم يُراعِ النقاد العربُ الاختلافَ الحقيقي بين البيئتين المتمثِّلَ في عدة صور؛ منها:

اختلاف المرجعية؛ فالبيئة العربية مرجعيتها دينية في الغالب؛ بخلاف البيئة الغربية الحديثة التي مرجعيتها إنسانية، ترى الفصل بين الدين والدنيا، وترى تمركُزَ الإنسان في المعرفة.

ومنها: حضور الجانب الغيبي والرُّوحي في الفكر العربي؛ بخلاف الفكر الغربي الذي يَغلِب عليه الجانبُ الحسي والمادي.

ولعل من أهم أسباب هذا الإغفال للفرق بين البيئتين العربية والغربية اعتقادَ قِطاعٍ كبير من المفكرين العرب بأنَّ «هناك ثقافة إنسانيةً صالحة لكل زمان ومكانٍ، وأن هناك علمًا كونيًّا أو عالميًّا، وأن ما يسمى العلوم الإنسانية

---

(١) المرجع السابق (ص٦١).

(٢) المرجع السابق (ص٦٣).

(٣) المرجع السابق (ص٦٣).

هي بالفعل علوم بالمعنى الحرفي؛ أي: مجالات بحث منضبطة تمام الانضباط، ولا محل فيها للاختلاف بين عربي وأعجمي، وأنها من ثَمَّ ليست بحاجة إلى أي جهد لكي تقترب من النموذج حتى وإن طال الزمن»[1]

وبعدما تكلَّم أركون عما سماه «عملية نقل المناهج»، وعن أهمية التحقق من إمكانية نقل هذه المناهج من بيئة إلى بيئة، دعا إلى الاتجاه نحو «المقاربة التي تتجاوز ثقافة محددة بعينها؛ لكي نقوم بمقاربة فوق ثقافية»، ويُفسِّر المقاربة فوق الثقافية بأنها ثقافة: «تُشكِّل كل الثقافات البشرية، وهذه هي المنهجية المقارنة التي توصِّل إلى نتائج أنثروبولوجية كونية»[2]، ولم يبيِّن للقارئ كيف سيقوم بهذه المقاربة فوق الثقافية.

ولا مَناصَ من القول: إنَّ الأمر على خلاف ذلك، فعلى الرغم من وجود مشتركات على مستوى المعرفة الإنسانية، فإنه يوجَد في تفاصيل العلوم والمنهجيات ما ليس مشتركًا، مما يؤكد على أهمية الانتباه للبون الشاسع بين النموذج المعرفي الذي يتعامل مع الفكرة في البيئة العربية والغربية.

هذا التجاهل قد انتبه له عددٌ من كبار المفكرين، لكن بعد مدة طويلة من الاستهلاك للفكر الغربي؛ منهم: زكي نجيب محمود الشارح للفلسفة الوضعية الغربية، فقد وقَف وقفة مراجعة تَحمل في طيَّاتها القَدْر الكبير من الجرأة والصراحة، فبعد مشوار طويل من الانشغال بالفكر الأوربي يتساءل حول إشكال يهمله الكثير من المتفاعلين مع الفكر الغربي؛ فيقول: «كيف نُوائِم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها»[3]

ومِن المفكرين مَن حاول علاج مشكلة اختلاف البيئتين (العربية والغربية)؛ حيث اخترع الجابري مصطلحًا جديدًا لمعالجة هذا المأزق، ألا

---

(١) استقبال الآخر، سعد البازعي (ص٢٨)، وانظر مِن أنصار هذا المبدأ: صلاح فضل، مجلة القاهرة، مارس ١٩٩٦م (ص٦٥).

(٢) تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي (ص٢٥٤).

(٣) تجديد الفكر العربي (ص٦).

وهو «تبيئة المفاهيم»، من خلال «ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطًا عضويًّا، وذلك ببناء مرجعية له فيه، تمنحه المشروعية والسلطة»[1].

في الحقيقة حتى هذه التَّبْيِئَةُ لم تحصُل، وأيًّا من التمهيد الـمُزْمَع عمَلُه لم يحصُل، وإنما نُقلت المناهجُ بشكل مباشر، بخلاف التجرِبة الأولى في التاريخ الإسلامي لنقل بعض المناهج اليونانية، فهي وإن شابها العديد من المحاذير، ودخلت داخلة بسببها على بعض العلوم؛ كعلمي العقيدة وأصول الفقه بسبب بعض الأصول الفلسفية والمنطقية، بيد أنه مع ذلك كلِّه كان الحرص باديًا على تنقية تلك المناهج في أغلب اجتهادات تلك الحِقبة[2].

الإشكال الرابع: ضعف استيعاب الفكر الغربي المنقول:

حيث إن الـمفكر العربي حينما أراد أن ينقل المناهج الغربية لم يُعانِ كثيرًا في استيعاب ما سينقله، وإنما قَنِع بالاستيعاب الـمُجمَل، والسطحي أحيانًا، ولم يرجع لـمصادر الفكر الغربي الأصلية، وإنما اعتمد في بعض الأحايين على النقل عنها؛ مما أوقعهم في تقليد التقليد، كما يسميه طه عبد الرحمٰن؛ حيث يقول عن هذا الـمقلِّد: «لا يأخذ هذه المذاهب من أصولها ومصادرها الأصلية في بلدانها الأوربية؛ بل يعوِّل فيها تعويلًا على الأنظار والفهوم التي اختص بها الكُتَّاب الفرنسيون لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، بحكم قُصُوره عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية»[3].

ويقول أيضًا: «غَلَب على نُقَّاد التراث التوسُّلُ بأدوات البحث التي اصطنعها الـمحْدَثون من مفاهيمَ ومناهجَ ونظريات؛ معتقدين أنهم بهذا التقليد قد استَوفوا النظر العلمي الصحيح».

---

(١) المثقَّفون والحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري (ص١٠).

(٢) انظر حول الكلام على اختلاف المناهج الغربية والنصوص محل النقد كتاب: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، لمرزوق العمري (ص٤٤٧) وما بعدها، وروح الحَداثة لطه عبد الرحمٰن (ص١٢ ـ ١٤).

(٣) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (ص١٣٩).

ويعقد مقابلات ثنائية محكمة؛ فيقول: «أوَلم يَدْروا أنه ليس كل ما نُقِل عن الـمحْدَثينَ بأَولى بالفقه مما نُقِل عن المتقدمين، ولا كلُّ ما نُسب إلى العلم الحديث بأقربَ إلى الصواب مما نُسب إلى العلم الـمتقدم، ولا الطريق الذي يتَّخِذه العلم الحديث يُلغي غيرَه من الطرق التي بقيَتْ في ضمير الكون، أو دَرَسَتْ آثارُها لغلبة هذا العلم؟».

ثم يخرج بنتيجة مهمة صاغها بصيغة سؤال، فيقول: «حتى لو قدَّرْنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يُبطلها مرورُ يسير الزمن عليها؛ فهل ملك هؤلاء الـمقلدون ناصية تِقنياتها وتفنَّنوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقُلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها؟»[1]، وهذا سؤال وجيه يتبيَّن الجواب عليه بتحليل الـمعالجات الحداثية في استعمال المناهج الغربية.

لقد كان حاجز اللغة أحدَ الحواجز التي فاقَمَت الـمشكلة؛ فهذه المناهج صِيغَتْ بلغات أوربية حديثة، بينما النص الـمراد نقده وتحليله هو نصٌّ عربي، مما جعَل عملية إنزال المناهج الغربية عليه تتوسل بقنطرة الترجمة، وهذا يقتضي أمرين:

إتقان اللغة المنقول منها.

إتقان اللغة المنقول إليها.

وليس هذا بالأمر اليسير؛ بل هو جهد مؤسَّسات لا جهد أفراد، ويكفي لمعرفة جزء من هذا الاطلاع على إشكالات الكتب الفلسفية المترجمة من أحد اللغات الأوربية، والتي تحوي مركبًا عسير التفكيك من الأفكار الفلسفية، يحاول الـمترجم أن يُذِيبها، ثم يُعِيد قَوْلبتَها في قوالبَ عربية.

ففي كثير من الأحيان توظَّف المفاهيم كما هي دون بحث عن مقابل مناسب لها في العربية، وعدم معرفة اللغة العربية أوقَع دعاة الأخذ بالمناهج

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث (ص١٠).

المعاصرة في الترجمة القلِقة التي لا تستقيم مع الكلام العربي[1].

إذًا فإن الاتجاه الحداثي إن كان جادًّا في رغبة التمهيد لنقل المناهج الغربية للحقل الإسلامي العربي، فعليه إتقان ثلاثة أمور:

• إتقان اللغة العربية التي تمثل القالَبَ المرادَ نقْدُه وإجراءُ المناهج والأدوات عليه، إضافة إلى أنها القالب المراد ترجمة المناهج إليه.

• إتقان المنهج الديني للتعامل مع النص الإسلامي؛ لمعرفة مدى الحاجة لتركه أو الاستعانة بغيره، ومعرفة مواطن الصحة والخطأ فيه.

• إتقان المنهج الغربي؛ لمعرفة كيفية استعماله، ومعرفة مدى تآلُفِه أو تنافره مع المنهج الشرعي، ومعرفة مدى الحاجة إليه، وما القيمة المضافة فيه؟[2]

وليس البحث مَعْنيًّا بنقد المناهج الغربية التي استعملها الاتجاه الحداثي في التعامل مع النص الشرعي، ومرَّرها من خلال الكلام حول المقاصد والمصلحة[3]، وإنما تكفي الإشارة ـ حول عدم صلاحية هذه المناهج للنص العربي ـ إلى نقد إمام المقاصد (الشاطبي) في أثناء حديثه عن أهمية معرفة

---

(١) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني، لمرزوق العمري (ص٤٤٨).

ولقد ضرب طه عبد الرحمٰن في تجديد المنهج (ص٤٣) مِثالًا على خطأ الترجمة في إحالة المعنى إلى معنًى آخر؛ فقد نقل ترجمة الجابري لنص فرنسي للسويسري (غونزيت) وهو:

logiqur est physique de l'objet quelconque.

وقد ترجمها الجابري: «المنطق عبارة عن فيزيا موضوع ما»، تكوين العقل العربي (ص٢٥ ـ ٢٦)، ثم أولها الجابري بقوله: «إن المنطق أو العقل هو في نهاية التحليل لَجُملة من القواعد مُستخلَصة من موضوع ما، وهكذا، فكلما توفر لدينا موضوع ذو خُصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص»، وقد اعترض عليه طه عبد الرحمٰن بأن معنى تأويل الجابري أن المنطق يدرس موضوعات معيَّنة ومخصوصة، ويستخرج قوانين كلٍّ منها، ويرى د. طه أن الأصل الفرنسي له دلالة أخرى، وهي: أن المنطق يدرُسُ كلَّ الموضوعات، أيًّا كانت، بمعنى أن القوانين التي يستخرجها ليست خاصَّةً بهذا الموضوع أو ذاك، وإنما شاملة لكل الموضوعات، كائنة ما كانت. وشتَّان بين الدلالتين.

(٢) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني، لمرزوق العمري (ص٤٤٩ ـ ٤٥٣).

(٣) من التواليف المصنفة انظر في نقد كل منهج من هذه المناهج كتابَ: إشكالية تاريخية النص الديني لمرزوق العمري (ص٤٥٧ ـ ٤٧٧).

اللغة العربية في مضادَّةٍ واضحة لما يطلبه الحداثيون من مناهجَ غربية صِيغَت بلغات غريبة عن اللغة العربية، مع جهل منهم بتلك اللغة العربية، حيث يقول: «الشريعة عربية، وإذا كانت عربية، فلا يفهمها حقَّ الفَهم إلَّا مَن فَهِمَ اللغة العربية حق الفَهم؛ لأنهما سِيَّانِ في النمط ما عدا وجوهَ الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدِئًا في فَهم العربية فهو مبتدِئٌ في فهم الشريعة، أو متوسِّطًا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فَهمُه فيها حجة، كما كان فَهمُ الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهِموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأْوَهم، فقد نقَصَه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل مَن قصَر فَهمُه لم يَعُدْ حجة، ولا كان قوله فيها مقبولًا»[1]

وفيما يَخُصُّ عدم صلاحية المنهجيات الغربية الغريبة على اللسان العربي، يقول الشاطبي في بيان عدم صلاحية لسان العجم لفهم كلام العرب: «فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عُجمة فيه، فبمعنى أنه أُنزل على لسان معهودِ العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تُخاطِب بالعامِّ يُراد به ظاهرُه، وبالعامِّ يُراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعامِّ يُراد به الخاصُّ، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يُعرَفُ من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أَوَّلُه عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتُسمِّي الشيء الواحد بأسماءٍ كثيرة، والأشياءَ الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروفٌ عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا مَن تعلَّق بعلم كلامها.

فإذا كان كذلك؛ فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يُفهم من جهة لسان العرب، كذلك **لا يمكن أن يُفهم لسانُ العرب من جهة فَهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع**

---

(١) الموافقات (٥/ ٥٣).

والأساليب، والذي نبَّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في «رسالته» الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخُذْها هذا المأخذ، فيجب التنبُّه لذلك، وبالله التوفيق»[1][2]

---

(١) المرجع السابق (٢/١٠٣ ـ ١٠٤).

(٢) ممن ناقش مسألة نقل المناهج الغربية إلى البيئة العربية والنص الشرعي، د. سلطان العميري، في كتابه: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفِكر العربي (ص٩ ـ ٢٨)، وقد استفدت منه كثيرًا هنا.

الفصل الثاني

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على المفاهيم الشرعية ومناهج الاستدلال.

المبحث الثاني: نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على العقائد.

المبحث الثالث: نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على الأحكام الشرعية العملية.

تمهيد

منهجية النقد للتطبيقات:

في هذا الفصل سأتناول بالنقد تطبيقاتِ الخطاب المقاصدي التي تمَّ عرض جملة منها في الباب الثاني، وسيتم هذا النقد وَفْقَ الضوابط التالية:

١ ـ عدم تتبُّع التطبيقات كافَّةً، وإنما أَطرح أبرزَ أوجه النقد لهذه التطبيقات؛ لأنه سبَق الحديث عن نقد الأسُس ومصادر الاستمداد لهذا الخطاب المقاصدي باختلاف اتجاهاته.

٢ ـ سأركِّز على أبرز التطبيقات لهذه الخطابات، ويقاس عليها ما سواها؛ لأن استعراضها واحدةً واحدة يطول، وهو قليل الفائدة.

٣ ـ سأتناول نقد هذه التطبيقات من الناحية المنهجية، ولن أتوسع في الناحية الاستدلالية.

٤ ـ لم تستهدف كثير من التطبيقات المنضبطة وَفق المنهجية الشرعية؛ لأن هذا يطول عرضه ويصعب حصره.

المبحث الأول

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على المفاهيم الشرعية ومناهج الاستدلال

المطلب الأول

نقد التوجُّه إلى المقاصد بدلًا من النصوص والعلل الأصولية

كان لهذا التوجُّه وجودٌ واضح في التطبيقات المقاصدية، بعضُها كان صريحًا في إزاحة النصوص والعلل الأصولية وإحلال المقاصد، وبعضها كان موقفًا علميًّا أثَّر على تطبيقات أخرى.

ومن الممكن أن يناقَش هذا التوجُّهُ وَفق محورين:

المحور الأول: مدى إمكانية التوجه إلى المقاصد والقواعد الكلية والاستغناء بها عن النصوص الجزئية، أو على الأقل التقليل من الحاجة إلى النصوص الجزئية، وهذا تقدَّم في نقد التصور الذي بناه بعض رموز الخطاب المقاصدي حول شيخ المقاصد الإمام الشاطبي منطلقًا من دعوى تقديمه المقاصد على النصوص! وقد نوقشت هذه المسألة، وجرى نقدها بكلام الشاطبي نفسه[1]

المحور الثاني: مناقشة استبدال الخطاب المقاصدي للمقاصد بدلًا من التعليل الأصولي.

---

(١) انظر: (ص٤٥٧) في هذا الكتاب.

وهذا المحور هو ما سيتم التركيز عليه مع عدم إهمال الأوَّل، وسوف تتم مناقشتهما جميعًا ـ وذلك لارتباطهما ـ من خلال العناصر التالية:

تقديم المقاصد بطريقة منهجية:

يُعد التوجه للمقاصد من أحد المنهجيات الصحيحة ولا شك، لكن ليس على حساب النص، أو ما عُقل منه من الأوصاف المناسبة التي يصح التعليل بها، والقياس بِناءً عليها، وما حصل من تقديم للمقاصد على النص عند أهل العلم لم يكن إلا في نطاق ضيق، مع خلاف بينهم في القول به.

فمن التطبيقات الصحيحة: **الأخذ بالقول المرجوح أو الضعيف لحاجة أو ضرورة؛** لأن فيه تقديمًا لمقصد حاجيٍّ أو ضروري على قول راجح، وهذا هو قول جماهير أهل العلم من الحنفية[١]، وأكثر المالكية[٢]، وهو أحد قولي الشاطبي[٣]، وبعض الشافعية[٤]، وهو مذهب الحنابلة[٥]، ولأهل العلم كلام في مواضعَ كثيرةٍ حول هذه المسألة[٦] قال ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد يُترَك القول الراجح الـمُجتهَد فيه إلى غيره من الأقوال المرجوحة إذا كان في الإفتاء بالقول الراجح مفسدة، وقرأتُ بخط القاضي مما كتبه من خط أبي حفص: أن ابن بطة كان يُفتي أن الرهن أمانة، فقيل له: إنَّ ناسًا يعتمدون على ذلك، ويجحدون الرهون؛ فأفتى بعد ذلك بأنه مضمون»[٧]

---

(١) انظر: رد المحتار على الدر المختار(٥/ ٤١٤)

(٢) انظر: شرح مراقي السعود، مراقي السعود المسمى نثر البنود، للشنقيطي (٢/ ٥٩٢ ـ ٥٩٣).

(٣) انظر: الموافقات (٥/ ١٩٠ ـ ١٩١) وقد مثَّل لذلك بالنكاح بلا ولي، فإنه يرى بطلانه، ويستثني من ذلك إذا عثر عليه بعد الدخول، وله قول آخر بالمنع، انظر: الموافقات (٥/ ٩١، ٩٥، ١٣١).

(٤) انظر: الفوائد المدنية في بيان اختلاف العلماء من الشافعية لمحمد بن سليمان الكردي الشافعي (ص٣٢٠).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢١/ ١٧٧) كما في مسألة الزيادة على الثلاثة أيام في المسح على الخفين، وابن إبراهيم في فتاويه (١١/ ٢٧٢) وغيرها من المواطن.

(٦) انظر: الفتوى في الشريعة الإسلامية، لابن خنين (١/ ٣٢٧ ـ ٣٣٩).

(٧) الاستخراج لأحكام الخراج، لابن رجب (ص٨٩).

بَيدَ أن لهذا الإعمال شروطًا كثيرة؛ منها[1]:

١ ـ ألا يخالف القول المعدولُ إليه دليلًا صريحًا من الكتاب والسُّنَّة بحيث يتعذر الجمع بينه وبين أدلة القول الراجح أو المشهور.

٢ ـ أن يَثبُت القول المرجوح المعدول إليه بطريق صحيح لقائله.

٣ ـ أن يكون العدولُ للقول الآخر لضرورة أو حاجة، وليس لأمر تحسيني؛ لأن ما كان في هذه الرتبة لا يكون موجِبًا للإعراض عن المشهور الأرجح.

٤ ـ أن يكون العمل بالقول المعدول إليه مقتصرًا على النازلة محلِّ الفتوى، ولا يكون ذلك عامًّا في كل واقعة؛ بل إذا زال الموجب عاد للأصل؛ فإن من القواعد المقرَّرة في هذا الباب أنه (إذا وجبت مخالفة أصل أو قاعدة، وجب تقليل المخالفة ما أمكن)[2]، وأن (ما جاز لعذر يبطل بزواله)[3].

٥ ـ أن يكون الناظر في ذلك متمكِّنًا من تقدير الضرورات والحاجات.

فهذا التطبيق الذي قال به الجمهور فيه تقديم للمقاصد على النص، لكنه بضوابطَ مقيدة، وليس هو بمنهجية مفتوحة لا قيود عليها؛ بل يُتعامل معها على أنها استثناء وليست أصلًا، كما يطالِب بذلك الخطاب المقاصدي في غالبه.

الحماس للمقاصد على حساب ما سواها:

إن هذا الحماس للمقاصد على حساب النص وعلَّتِه، صوَّر ضرورة الانفصال والانفكاك بين المقاصد وأصول الفقه، ومن الصعب جدًّا تصوُّرُ هذا الانفصال بين المقاصد وبين أصول الفقه وآلياته النصية والتعليلية، يقول الشيخ

---

(١) انظر: شرح مراقي السعود، مراقي السعود المسمى نشر البنود، للشنقيطي (٢/ ٥٩٢ ـ ٥٩٣)، الفتوى في الشريعة الإسلامية، لابن خنين (١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٧) فقد استفدت منه كثيرًا.

(٢) انظر: قواعد المقري (ص٢٠٥)، القاعدة رقم(٢٦٢)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، للبورنو (ص٣٧).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص٧٤)، والأشباه والنظائر، للسيوطي (ص١٣٢).

ابن بيه: «فالمقاصد دون هذا التفاعل مع المركب الأصولي تبقى صوَرًا بلا رُوح، وأوعيةً فارغة بلا محتوى»[(١)]

والذي يظهر أن هذا الحماس للمقاصد على حساب غيرها كان له عدة أسباب؛ منها:

الأول: المبالغة في الإشادة بالإضافة الجديدة للمقاصد من لدُن الشاطبي ومَن بعده، وتَكرار ما يطرحه الخطاب الحداثي لمسألة القطيعة المعرفية التي أحدثها الشاطبي مع من سبقه؛ مما ولَّد التصور بالانتقال من طور قديم إلى طور جديد بآلياته ومناهجه.

الثاني: الشعور بعدم صلاحية علم أصول الفقه لمعالجة النوازل المعاصرة، مما يجعله في نهاية قائمة المنهجيات المناسبة لهذا العصر، إن لم يصل الأمر إلى الاستغناء عنه[(٢)]

الثالث: ضعْف البناء الأصولي، وقلة البضاعة في علم التعليل والقياس، مما له الأثر الكبير في موضوع المقاصد، من ذلك موضوع تصنيف المقاصد نفسِها؛ حيث يوجد عند بعضهم من الخلط بين مراتب المقاصد الشيءُ الكثير؛ فتُذكر مسألة هي من المصالح التحسينية أو الحاجية، ويطلب أن تكون في مصافِّ الضروريات، أو تُذكر مسألة فرعية أو خاصة بفئة من المجتمع ويُطلب أن تكون أحدَ المقاصد العامة والمهمة، وفي حقيقة الأمر لا يلزم من احترام وتقدير مثل هذه المسائل أن تكون من المقاصد الحاجية فضلًا عن الضرورية منها؛ وإلا لتحولت جُلُّ فروع الشريعة إلى مقاصدَ شرعية، وهذا قد سلفت له أمثلة في مباحث التطبيقات.

الموقف السلبي تجاه علم أصول الفقه:

مرَّ هذا العنوان باعتباره إحدى السمات المشتركة للخطاب المقاصدي

---

(١) إثارات تجديديَّة في حُقول الأصول، ابن بِيَّه (ص٦٩).

(٢) وقد تقدم الكلام على الموقف السلبي تجاه أصول الفقه باعتباره سمة مشتركة في الخطاب المقاصدي.

(الحداثي والتجديدي)، وهو هنا يمثِّل الوجه الآخر من تطبيق الدعوة إلى التوجه إلى المقاصد بدلًا عن النصوص الجزئية والعلل الأصولية، مع التأكيد على التفاوُت بين الخطابات والشخصيات العلمية في تبنِّي هذه المسألة.

وهذه المسائل شديدة الارتباط ببعضها وإن لم يظهر هذا بشكل جلي؛ حيث إن الحديث حول النصوص الجزئية والاستنباط منها والاعتماد عليها في الاستدلال، هو عيْنُ الحديث عن أصول الفقه؛ لأنه العلم الذي ينظِّم تلك العملية الاستدلاليةَ التفصيلية، وأما موضوع التعليل فهو أحد المباحث المهمة في علم أصول الفقه.

وقد ترتَّب على هذا الموقف السلبي من أصول الفقه، وأنه بات عاجزًا على معالجة مستجدات العصر؛ خروجُ دعَوات معاصرة لمحاولة انفصال مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه، وتحليل هذه الدعوات ونقْدُها أُفردت فيه بحوث عدة[1]

ومما يرد على دعوى الانفصال هذه أن ارتباط أصول الفقه بالمقاصد ارتباط وثيق يصعب معه الفصل بينهما، فمَن قرأ كتب المقاصد سيجد حضور علم أصول الفقه بشكل ملحوظ، من استحضار للاستدلال بالقرآن والسُّنَّة، إلى الكلام عن موضوع التعليل وأدواته وطرُقه؛ مما يجعل الانفكاك بينهما صعبًا إن لم يكن محالًا

وما حصل من إفراد لمباحث مقاصدية، أو تصنيفِ كتب مستقلة في مقاصد الشريعة، لا يعني بحال التدرُّجَ إلى الانفصال؛ فها هي العلوم الأساسية تؤلَّف كتب مستقلة في بعض مباحثها التفصيلية، ولا يستدعي هذا انفصالَها بعلم مستقل، ومن أوضح الأمثلة علمُ الفقه الذي أُلِّف في أبوابه كتبٌ مستقلة؛ كالقضاء والفرائض، وفقه الأسرة، والحدود، ومع ذلك لم يقُل أحد بكونها علومًا مستقلة عن الفقه.

---

(١) انظر: علاقة أصول الفقه بالمقاصد لابن بيَّه (٢٥)، ودراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل (١٥٧ ـ ١٦٤).

يقول د. الحسان الشهيد: «قد يخيَّل للبعض أن التصنيف العلمي عند بعض الأصوليين في مقاصد الشريعة على سبيل الانفراد، بأنه إيذان بميلاد علم جديد منفصل ومستقل، إلا أن الأمر في اعتقادنا غيرُ ذلك؛ لأن البحث في جزء ما من علم ما لا يعني بالضرورة استقلالَ ما بعلم ما عن علمٍ ما»[(١)]، ثم ضرب أمثلة بكتاب «الاجتهاد» للجوَيني، وكتاب «الرد على مَن أخلد إلى الأرض، وجهِل أن الاجتهاد في كل عصر فرض» للسيوطي. ويقول د. الريسوني ـ بعبارة فيها قدر من المسامحة ـ: «فالمقاصد علم، وركنٌ في علم. والعبرة بالمسمَّيات لا بالأسماء، وبالمقاصد لا بالوسائل»[(٢)].

التعليل المقاصدي بدلًا من التعليل الأصولي:

وهذه هي أهم مسألة في هذا التطبيق؛ بل هي مآلُ غالب الدعوات المقاصدية التي ترغب بإحلال المقاصد بديلًا عن التعليل الأصولي، وإن كان بعضهم ينفي دعوته للإحلال، مثل د. جاسر عودة الذي يقول: «التعليل بالمقاصد ليس مطروحًا هنا كبديل عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإنما التعليل بالمقاصد إضافةٌ للتعليل بالعلل وتوسيعٌ لمفهومها»[(٣)].

أما الجابري فقد مرَّ آنفًا دعوتُه لدوران الأحكام مع المقاصد والمصالح بدلًا عن القياس الأصولي؛ كما يقول: «أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يَفرِض نفسه ما دمْنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع»[(٤)].

ومقارنته كذلك بين طريقة القياس الأصولي، التي قال عنها: «الطريقة بسيطة وإجرائية؛ أي: إنها مفيدة وسهلة التطبيق، عندما يتعلق الأمر بجزئيات من نفس النوع، صدَرَ في واحدة منها حكم، أما عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمي إلى نفس النوع، أو أمام مستجدات لا نتوفر على حكم في واحدة منها،

---

(١) دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل (ص١٦٤). وانظر لاستعراضه الاتجاهات الثلاث لانفصال المقاصد عن الأصول من عدمه (الانفصال، الاتصال، الاستكمال): (ص١٦٠ ـ ١٦٤).

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٣٠٧).

(٣) المرجع السابق (ص٢٩٥).

(٤) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٦٦).

فإن العملية تصبح معقَّدة، والتعليلَ يصير متكلَّفًا وضعيفًا»، وبيْن الطريقة التي يقترحها، وهي التعليل والانطلاق من المقاصد، وهي العملية التي يرى أنه «بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة». ثم يعلل ذلك بأن: «مقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس ـ ﴿ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧] ـ فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسِّس معقولية الأحكام الشرعية، وبالتالي فهو أصل الأصول كلِّها»[١]

وقد كان هناك العديد من المقارنات السطحية التي لا تقوم على تحليل علمي يحاول بها الجابري الإقناع بصلاحية هذا الطريق أكثرَ من غيره، مع عدم ضربه للمثال الذي يبيِّن ـ حسبما يتبنى ـ قصورَ التعليل الأصولي عن التعليل المقاصدي والمصلحي.

إن القول بالتعليل المقاصدي يُرجع المسألة إلى ضابط هذا التعليل، وهو الإجابة عن سؤال:

هل يمكن أن تكون الحكمة أو المقصدُ مناطًا للحكم؟

والجواب ببيان معنى المصطلحات الثلاثة: المقصد، والحكمة، والعلة، وعَلاقتها ببعضها.

وقد مرَّت تعريفات المصطلحات الثلاثة في الباب الأول:

فالعلة: «وصفٌ ظاهر منضبط دلَّ الدليل على كونه مناطًا للحكم»[٢]؛ كالسفر للترخُّص برُخَص السفر.

أما الحكمة فهي: «المعنى المقصود للشرع من إثبات حُكم أو نفيه»[٣]،

---

(١) المرجع السابق (ص٦٠ ـ ٦٢).

(٢) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ. عياض السلمي (ص١٤٦)، وانظر: أصول الفقه، لعبد الوهاب خلَّاف (ص٦٥)، الوجيز في أصول الفقه، لعبد الكريم زيدان (ص٢٠٣)، تعليل الأحكام، لعادل الشويخ (ص١٧ ـ ٢٢)، المقاصد الجزئية، لوصفي عاشور أبو زيد (ص٨٠).

(٣) الإحكام، للآمدي (٣/ ٢٣٠).

وقد يضاف لمعناها الاقتضاءُ للحكم، والباعث عليه؛ كالمشقة للسفر[1].

والمقصد هو: المعاني والغايات التي راعاها الشارع في التشريع؛ لأجل تحقيق مصلحة العباد في الدارين[2].

العَلاقة بين العلة والحكمة:

من الأصوليين مَن قارب العلة مع الحكمة فلم يفرق بينهما، مثل الشاطبي[3]، والمشهور عند أكثرهم هو التفريق بين العلة والحكمة، ويظهر هذا في أمور، منها[4]:

١ ـ الحكمة هي المعنى المؤثر في الحكم، بينما العلة هي الوصف المعرف به.

٢ ـ الحكمة غير منضبطة بالعادة، بينما العلة وصف منضبط.

٣ ـ الحكمة مظِنَّة وجود الحكم، بينما العلة هي سبب الحكم.

٤ ـ الحكمة غالبًا ما تكون مطابقة للمقصد، بخلاف العلة؛ فإنها في الغالب وصفٌ مشتمل عليه، وأمارة دالَّةٌ عليه.

العلاقة بين الحكمة والمقصد:

بيْن الحكمة والمقصد عمومٌ وخصوص، وأغلب الحكم في باب القياس الأصولي عبارة عن مقصد من مقاصد التشريع، وكثيرًا ما تكون الحكمة مطابقةً

---

(١) انظر: تعليل الأحكام، لشلبي (ص١٣٦)، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، للسعدي (ص١٠٥).

(٢) وهو التعريف المختار في هذه الرسالة (ص٢١). وانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص١٥٤)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للفاسي (ص٣)، نظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني (ص٦)، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لليوبي (ص٣٧). وتقدَّم تفصيل تعريف المقاصد في المباحث التمهيدية من الرسالة (ص٢١) وما بعدها.

(٣) انظر: الموافقات (١/ ٤١١).

(٤) انظر: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، عادل الشويخ (ص١٢٤ ـ ١٢٥)، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي (ص١٠٦)، الوجيز في أصول الفقه، لعبد الكريم زيدان (ص٢٠٤ ـ ٢٠٥).

للمقصد ومقتربة جدًّا منه، ولكن المقصد في بعض الأقيسة يكون أعمَّ من الحكمة، وتكون الحكمة مجرَّدَ معنى مناسبٍ مخيَّل للمجتهد مثل تشويش الذهن في تحريم قضاء القاضي الغضبان؛ فالعلة: الغضب، والحكمة: التشويش، والمقصد: العدل ومنع الظلم؛ فالحكمة في هذا المثال ليست مطابقة للمقصد.

والعلة هي أخَصُّ المصطلحات الثلاث، والحكمة أعمُّ وأشمل منها، والمقصد أعم وأشمل منهما، فهي دوائر ثلاث: العلة أصغرها، ثم تحويها دائرة الحكمة، ثم تحويهما دائرة المقصد[1]

والبحث في المسألة الأصلية، وهي: إحلال التعليل بالمقصد بدلًا عن التعليل الأصولي بالعلة، فينبغي أن يُبنى على مسألة حُكم التعليل بالحكمة ـ وهي مسألة أصولية مشهورة ـ لأن التعليل بالمقصد أصعبُ وأعْقدُ من التعليل بالحكمة، فمتى ضُبطتْ مسألةُ التعليل بالحكمة ضبِط ما بعدها من التعليل بالمقصد من باب أولى.

الخلاف في التعليل بالحكمة:

اختلف الأصوليون في حكاية الخلاف في هذه المسألة؛ فمنهم مَن لا يذكر إلا قولين (المنع والجواز) كالغزالي[2] الذي اختار الجواز.

ومنهم من حكى ثلاثة أقوال ـ كالآمدي[3] ـ، وقد سار من بعده على طريقته، وهذه الأقوال هي:

القول الأول: عدم جواز التعليل بالحكمة، وهو مذهب منكري التعليل، إضافة إلى الأصوليين الذين اشترطوا انضباط العلة، وقد حكى الآمدي هذا

---

(١) انظر: محاضرات في مقاصد الشريعة، الأستاذ الدكتور أحمد الضويحي (ص١٢ ـ ١٨)، طُرق الكشف عن مقاصد الشارع، لنعمان جغيم (ص٣٥).

(٢) انظر: شفاء الغليل (ص٦١٤).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٣/ ١٨٠)، تعليل الأحكام، للشويخ (ص١٢٥)، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي (ص١١٠)، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، رائد نصري (ص١٤٧).

الرأيَ عن أكثر الأصوليين[1] واستدلوا بأدلة، منها:

الدليل الأول: أنه لو جاز التعليل بالحكمة لجاز تخلُّفُ الحكم عن علته، ومثاله: حرمة النكاح بسبب الرضاع؛ علتُه (الرضاع)، وهو وصفٌ منضبط، وحكمته (الجزئية)؛ أي: إن جزء المرأة المرضع ـ وهو اللبن ـ صار جزءًا من الرضيع، فلو علَّلْنا بالحكمة لقلنا: مجرَّدُ نقل الدم مثلًا من الأم إلى الولد يَنشر المحرمية، وهذا لا يقول به أحد[2].

الدليل الثاني: خفاء الحكمة وعدمُ انضباطها في العادة؛ فهي مختلفة باختلاف الزمان والمكان والأفراد[3].

الدليل الثالث: لو جاز التعليل بالحكمة لوقع من الشارع، ولم يقع[4].

الدليل الرابع: أن الشارع اعتبَر المَظانَّ عند خُلوِّها عن الحكمة، فاعتبر السفر ولم يعتبر المشقة، وإلا لأجاز الترخُّص في الحضر مع وجود الحكمة، وهي نفي المشقة[5].

القول الثاني: جواز التعليل بالحكمة مطلقًا، سواء كانت ظاهرة أو خفية، منضبطةً أو غير منضبطة، وهو ما ذهب إليه الرازي والغزالي[6]، واستدلوا بأدلة لا تقابِل قوةَ أدلة القول الأول، منها: أنه إذا ثبَت أن الوصف يجوز التعليل به، فإن التعليل بالحكمة أَولى؛ لأنها أصل ذلك الوصف[7].

القول الثالث: جواز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة؛ لانتفاء

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٣/ ٢٠٢)، والبحر المحيط، للزركشي (٤/ ١٢٠)، ومنهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، رائد نصري (ص١٥٣).

(٢) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي (ص١٠٨).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٣/ ١٨٧)، ومباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي (ص١١٠).

(٤) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (ص٢٩٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (ص٢٩٦).

(٦) انظر: المحصول، للرازي (٣/ ١٠٥)، شفاء الغليل (ص٦١٤).

(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٠٦)، ومباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي (ص١١٣).

ما يمنع من التعليل، وعدمُ جواز التعليل بها إذا كانت خفيَّة، أو غير منضبطة؛ لقيام المانع، وهو قول الآمدي[1] وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهما، واستدلوا بأدلة، منها:

الدليل الأول: أن إجماع القائلين بالقياس منعقِدٌ على جواز التعليل بالوصف إذا كان ظاهرًا منضبطًا، فيجوز التعليل بالحكمة إذا كانت كذلك من باب أَولى؛ لأنها هي المؤثِّر بالحكم[2].

الدليل الثاني: أن هذا الرأي يجمع بين القولين المانعِ والمبيح، فإن بعض النوازل التي تنزل وليس فيها وصفٌ ظاهر منضبِطٌ لا يتمكن المجتهد من التعليل فيها إلا بالحكمة بشروطها التي ستأتي، وهذا واضح وجليٌّ في عدد من المسائل التي لا يوجَد لها أصل مماثِلٌ يمكن أن يقاس عليه بجامع العلة (الوصف المنضبط)[3].

شروط التعليل بالحكمة:

قد يُفهم من اقتصار الآمدي وغيرِه ممن أجاز التعليل بالحكمة على التفصيل باشتراطهم شرطَيِ الظهور والانضباط؛ أنهم لا يرَوْن إلا هذين الشرطين، والصحيح أنهم قد اقتصروا «على هذين الشرطين لأهميتهما، ولأنهما محلُّ تميُّزِ الحكمة عن العلة بمعنى الوصف، فغالب حال الحكمة أنها خفية مضطربة، لا سيما عند مَن يفسِّرها بالمصلحة.

لكن هذا الأمر ربما غاب عن البعض، فظن أنه ليس للحكمة أَيَّةُ شروط سواهما، ومِن ثَم فإنه عندما يفصِّل الآراء يقرر أن من العلماء مَن يذهب إلى التعليل بالحكمة مطلقًا؛ أي: عن كل الشروط، وينسب ذلك إلى الغزالي

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٣/ ٢٠٢)، وتيسير التحرير (٣/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٤٨). ويرى د. الشويخ أن هذا هو القول الأولى؛ حيث إن الحكمة الظاهرة المنضبِطة تُصبح عِلَّة، انظر: تعليل الأحكام (ص١٢٥).

(٢) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي (ص١١٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص١١٦).

والرازي والبيضاوي مثلًا . [و]الأمر ليس كذلك، فعلى فرض تسليم عدم اشتراط الرازي والبيضاوي الظهورَ والانضباط، فلا يعني ذلك مطلقًا أنهما لا يشترطان باقي الشروط»[١]

فقد ذكروا شروطًا، من أهمها[٢]:

الشرط الأول: أن تكون الحكمة معتبرَةً من الشارع.

الشرط الثاني: ألا تخالفَ الحكمةُ مقصودًا قطعيًّا للشارع، فلا يعارِضها نصٌّ ولا إجماع.

الشرط الثالث: ألا يكون التعليل بالحكمة مما فيه التعبُّدُ المحض.

الشرطان الرابع والخامس: أن تكون الحكمة ظاهرةً منضبِطة، وهذان الشرطان هما أحد مواطن الخلاف؛ إذ المانعون يَنفون إمكانية تحقُّقِ هذين الشرطين، والمجيزون يقولون بالإمكان[٣]

الشرط السادس: ألا تتأخر الحكمة عن الحُكم.

الشرط السابع: أن تكون الحكمة مطَّرِدةً.

الشرط الثامن: أن تكون متعدِّية.

الشرط التاسع: أن تكون الحكمةُ كليَّةً عامة، لا فرديَّةً شخصية.

الشرط العاشر: أن تكون الحكمةُ حقيقيَّةً لا متوهَّمة.

هذه الشروط تتقارب كثيرًا مع شروط العلة؛ مما يدل على أن من أجاز التعليل بالحكمة إنما أجاز هذا بحذر شديد، واشترط شروطًا بعضُها من شروط العلة، حيث إنها الوصف المنضبِط، وما حل محلَّها ـ وهي الحكمة ـ يجب أن يكون مثلَها في الضبط، أو قريبًا منها على الأقل.

---

(١) منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، رائد نصري (ص١٦٣).

(٢) انظر: منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، رائد نصري (ص١٦٥ ـ ٢٠٤).

(٣) قول الشاطبي عند تعريفه ـ في الموافقات (١/ ٤١١) ـ للحِكمة: «وعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها، لا مَظِنَّتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبِطة أو غير منضبِطة»؛ أثار إشكالًا، مفاده أن الشاطبي لا يشترط هذين الشرطين، وقد ناقش هذه المسألة مُؤلِّف منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، رائد نصري (ص١٧٦) بما يثبت خلاف ذلك.

وقد تعمَّدتُ الإشارة إلى الخلاف في التعليل بالحكمة، وما قرَّره من يرى جواز التعليل بها من ضوابطَ صارمة؛ من أجْل أن أنبِّه إلى خطورة طرحِ من يرى الاستغناء بالمقاصد عن العلل؛ لأن المقصد وإن كان يتطابق مع الحكمة غالبًا، فإنه ينفك عنها في بعض الأحايين، ويكون معناه أعمَّ وأوسع، كما في مثال تشويش الذهن في تحريم قضاء القاضي الغضبان؛ فالعلة: الغضب، والحكمة: التشويش، والمقصد: العدل ومنعُ الظلم.

يقول الشيخ ابن بيه: «وهكذا فليست كل المقاصد تصلُح للتعليل، كما أنه ليست كل العلل مقاصِدَ؛ بل أمارات، كما يقول الرازي.

وحينئذ فإن ميزان الأصول يظل الميزانَ الوحيد، والمعيارَ الأكيد للتعامل مع الأدلة التفصيلية لتوليد أحكام جزئية، وبدون ذلك الميزان ستظل المقاصدُ حِكَمًا ورقائقَ تورِثُ عِبرة، ولكنها لا تورث اعتِبارًا»[1]

الترابط المتين بين النص والمقاصد:

من المشكلات التي قد يغفُل عنها الخطاب المقاصدي؛ تلك العَلاقة القوية بين المقاصد والنصوص الشرعية، مما يجعل ترْك أحدهما تركًا للآخر، حيث يؤكد د. النجار على عدم انفكاك المقاصد عن النص؛ إذ ليست بمعانٍ خارجة عنه، فيقول: «هذه المقاصد جاء الوحي لتحقيقها، فينبغي أن يُفهم على الوجوه التي تدفع إلى ذلك التحقيق».

ثم يؤكد على المعنى الأهم عنده، فيقول: «ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المقاصد ليست بمعانٍ خارجة عن نصوص الوحي حتى نطلب إدراكها من

---

(١) إشارات تجديدية في حقول الأصول، ابن بيَّه (ص٢٥)، وانظر تفصيل الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة: التعليل بالحكمة، أ. د. أحمد بن عبد الله الضويحي، بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى، العدد التاسع، السنة السابعة، عام ١٤١٤هـ، من إعداد الدكتور علي بن عباس الحكمي. التعليل بالحكمة عند الأصوليين، بحث مختصر نُشر في مجلة كلية الآداب في بغداد، العدد الخامس عشر، سنة ١٩٧٢م، من إعداد الدكتور حسين بن خلف الجبوري، التعليل بالحكمة، رائد سبتي يوسف سليمان، أطروحة ماجستير في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين.

جهة غير جهة تلك النصوص، ولكن النصوص كلها جاءت تحملها في ذاتها».

ثم يضرب مثالًا بالمأمورات، فيقول: «فالأمر بفعل شيءٍ ما إنما هو نصٌّ في مقصد شرعي يحققه القيام بذلك الفعل، ومثال ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨﴾ [المائدة: ٣٨] يتضمن في ذاته أمرًا بتحقيق مقصد الله في حفظ المال، وهو الأمر بقطع يد السارق. وعلى هذا الأساس ينبغي أن تُفهم هذه الآيةُ على أنها أمر بالقطع، ولا يبقى مجال بعد ذلك لأن يقال: إن هذا النصَّ يمكن أن يُفهم منه الكفُّ عن قطع يد السارق؛ لأنه يؤدي إلى ضرر يَلحق بالإنسان المقطوع، وهو ما يخالف حفظ النفس؛ لأن هذا الفَهم يجعل أوامر الله عاطلةً عن أن تؤدي إلى تحقيق مقاصده؛ بل يجعله ناقضًا لتلك المقاصد، وهو ما بيَّنه الشاطبي في حديثه عن طرق الكشف عن المقاصد».

ثم ذكر ما ذكره الشاطبي من كون مجرَّدِ الأمر والنهي يُعد طريقًا من طرق معرفة المقاصد، وبنى على ذلك أن أيَّ أمر أو نهي يَحمل في ذاته مقصدًا إلٰهيًّا، فيعيَّن المقصد من ذلك النص، ثم يُجرى على أساسه فَهمُ الأمر والنهي، ولكن إذا حصل العكس حصل الإشكال، وذلك بتعيين: «مقصد من خارج محتوى النص، ثم أجري عليه فَهم ذلك النص؛ فإن الفهم سيكون حتمًا حائدًا عن المراد الإلٰهي، وذلك مثل أن يُقرأ قولُه تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍۖ﴾ [النور: ٢]، فيقال: إن حفظ كرامة الإنسان مقصدٌ إلٰهي، وعلى هذا الأساس فينبغي أن يُفهم هذا النص على أنه لا يجب جلْد الزاني والزانية؛ لِما فيه من نقض لهذا المقصد، وسبب ذلك الحيادِ عن المراد الإلٰهي هو فصل النص فيما أمر به عن المقصد الذي يتضمنه، وهو حفظ النسل»[1]

فالوحي لَما جاء بمقاصدَ لم يقتصر على تحديد تلك المقاصد، وإنما جاء بأدوات وأساليبَ للتعامل مع تلك النصوص؛ لتحقيق تلك المقاصد،

---

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للنجار (ص٩٣ ـ ٩٤).

فكما جاء الوحي موجِّهًا وملزِمًا بتحقيق المقاصد جاء ملزِمًا في الوقت نفسِه باستعمال المنهجية المحدَّدة للتعامل مع تلك النصوص، وسبب ذلك أن المقاصد وإن كان كثير منها معروفًا على وجه العموم، فإن تفاصيلها لا يمكن أن تُعرف إلا بما وردت به النصوص.

فتكون النصوص التكليفيةُ هي الدالةَ على تلك المقاصد والمحقِّقةَ لها، كما يقول الشاطبي: «فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرًا لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتَضٍ لنفي الفعل، أو الكفِّ عنه؛ فعدم وقوعه مقصودٌ له، وإيقاعه مخالف لمقصوده»[1]، فلا يمكن أن تُترك النصوص بحجة إعمال المقاصد؛ فبترك تلك تُترك تلك الأخرى[2].

تقديم الكليات على الجزئيات:

من الإشكالات المشتركة عند بعض المتناولين للمقاصد من الاتجاهات الحداثية والتجديدية: تغليبُ الكليات على الجزئيات؛ ردًّا منهم على من يغلِّب الجزئيات على الكليات، وقد رد الشاطبي على هذه المسألة وحرَّرها أفضل تحرير، وله نقولاتٌ كثيرة في ذلك؛ منها:

«الكلي لا يُعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظةُ على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك الجزئي كذلك أيضًا، **فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة**»[3]

«فالجزئيات مقصودة معتبَرة في إقامة الكلي»[4]

«**الجزئيات داخلة مدخلَ الكليات في الطلب والمحافظةِ عليها**»[5]

«إهمال القصد في الجزئيات يرجع إلى إهمال القصد في الكلي؛ فإنه مع

---

(١) الموافقات (٣/ ١٣٤).

(٢) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للنجار (ص١٠٧).

(٣) الموافقات (٣/ ١٧٦).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٩٦).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٩٦).

الإهمال لا يجري كليًّا بالقصد، وقد فرضناه مقصودًا، هذا خُلْفٌ، فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، **وليس البعضُ في ذلك أَولى من البعض**؛ فانحتم القصدُ إلى الجميع، وهو المطلوب»[(١)]

ويقول ابن بيه: «والقول الفصل في هذا أنه لا الكليُّ يقدَّم بإطلاق، ولا الجزئي كذلك، فقد يَلمح المجتهد في الجزئي معنًى من المعاني يَنخزِل به عن كلِّيِّه، ويتقاعد به عن مدَى عمومه، فيَحكُم له بحكم يختلف عن حكم الكلي؛ كما في دليل الاستحسان، وهو في أساسه حكمٌ على جزئي مراعاة لمآلٍ أصبح بمنزلة الكلي، فاجتالَه عن كلِّيِّه، وهو أصل الإباحة مثلًا

وتارة يكون الجزئيُّ عَرِيًّا عن تلك المعاني، فيتقوَّى الكلي فيستوعب الجزئيَّ ويُهيمن عليه، كما في المصالح المرسلة، ولا ترجيحَ في هذا إلا ما يراه المجتهد في كل قضية، وما يَسبُرُه في كل مسألة من خلال الأدلة الأصولية التي هي أقرب إلى الضبط، وأحكَمُ في عملية الربط، وإن كانت غير صارمة الانضباط؛ مما أتاح مساحة للاختلاف في الأدلة الحاملة لها»[(٢)]

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٩٧).

(٢) إثارات تجديدية في حقول الأصول، ابن بيَّه (ص٧٤).

المطلب الثاني

نقد التجديد في المقاصد حصرًا وزيادةً واستبدالًا

ويتضمن هذا المطلب ثلاثَ مسائلَ:

المسألة الأولى

نقد القول بعدم اشتمال التقسيمات التراثية المشهورة على جميع المقاصد التي تحتاجها الأمَّة، وخصوصًا في هذا العصر

لا شك أن التقسيمات التراثية لم تكن تقسيماتٍ نصية، وإنما كانت اجتهاداتٍ للعلماء، وسارت بطريقة بِنائية تراكمية، يَبني كل واحد منهم على جُهد مَن سبقه، حتى اكتمل أغلب البناء في موافقات الشاطبي، لكن هذا الاجتهاد آلَ إلى قدر كبير من القطع، وقد كانت أبرزُ أداة لحصر المقاصد وتصنيفها هي: الاستقراء للأدلة من القرآن والسُّنَّة.

وقد تقدم أن الجُويني من أوائل مَن أبرز هذه التقسيمات، وأن أول مَن أنضجها تلميذُه الغزالي، سواء في القسمة الثلاثية (الضروريات والحاجيَّات والتحسينيات) أو القسمة الخماسية للكليات الخمس (الدِّين والنفْس والعقل والنسل والمال)، ثم تلا هذا الاجتهادَ اجتهاداتٌ متتالية أكملت المسيرة.

وهذا الاستقراء من أهل العلم أعمق من كونه استقراءً حادثًا؛ بل قال بعض أهل العلم: إن هذه الخمس مراعاةٌ في كل الملل؛ يقول الشاطبي: «ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدِّين، والنفْس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل مِلَّة»[1]

ويؤكد الشاطبي على عدم اعتماد هذه القسمة على دليل معين حتى يَرِد عليه الظنُّ؛ وإنما «اتفقت الأمة ـ بل سائر المِلل ـ على أن الشريعة وُضعت للمحافظة على الضروريات الخمس ـ وهي: الدِّين، والنفْس، والنسل،

---

(١) الموافقات (٢/ ٢٠).

والمال، والعقل ـ وعِلْمُها عند الأمة كالضروري، ولم يثبُت لنا ذلك بدليل معيَّن، ولا شهِد لنا أصلٌ معين يمتاز برجوعها إليه؛ بل عُلمت ملاءمتُها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»[١]

ويقول: «المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظةُ على الأول منها، وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مُراعًى في كل ملة؛ بحيث لم تَختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكلِّياتُ المِلَّة»[٢]

فأين هذا من قول الجابري: «لقد حدد فقهاؤنا القدامى الضرورياتِ وغيرَها بالاستقراء. باعتماد مُعطيات عصرهم الحضاريةِ من جهة، والارتكازِ على أوامر الشرع ونواهيه من جهة أخرى. وفي الغالب فكَّروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الإسلامي الذي كان في وقتهم يُشكِّل عالـَما قائمًا بذاته مستقلًّا عن غيره من المجتمعات التي لم يكن لها شأنٌ يُذكر»[٣]

وبعيدًا عن نقاش دعوى انغلاق العالم الإسلامي الذي كان يحاذي حضارات الدنيا من شرقه إلى غربه؛ بل منذ زمن باكر حين استورد كتُب الفلسفة وترجمها؛ فإن العلماء ذكروا الضرورياتِ التي يروْن أنه لا يُتصور أن يُخِلَّ بها أيُّ شعب في أي ملة، وهذا لا عَلاقة له بما ذكره الجابري من تحوُّل أحوال العالم الإسلامي في قوله: «أما اليوم، ونحن نعيش في عالم آخر، أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالم تغيرت فيه الأحوال، وتطورت فيه الحقوق والواجبات، وكثرت فيه المنافسات والتهديدات، فإنه لا بد لكل من يفكر بشيء من الجدية في التجديد وفتح باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معًا، لا بد له من أن يُدخل في حسابه ما استُجد من تحولات

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣١).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٣).

(٣) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (ص٧٠ ـ ٧١).

كثيرة وعميقة»[1]

ومع هذا الثبوت القوي لهذه الضروريات؛ فتوجيه النقد لها مقبول من الناحية المنهجية، ولكن يبقى السؤال: هل نُقدتْ هذه التقسيمات التراثيةُ بطريقة منهجية علمية؟

إن أبرز الإشكاليات حول انتقادات التقسيمات التراثية تكمُن في الآتي:

أولًا: عدم فَهمِ طبيعة هذه التقسيمات، وأنها تقسيمات كلية تمثِّل خطوطًا عريضة متصِفة بسَعةٍ تتيح دخول أصناف كثيرة فيها.

ثانيًا: أنَّ وجود التقسيمات لا يعني نفيَ غيرها، فما نوعُ المقاصد التي يرى الخطاب المقاصديُّ عدمَ اشتمال التقسيمات التراثية عليها؟ هل ترقى لدرجة هذه الخمس المذكورة؟

ومثال ذلك: شُعَب الإيمان التي عُدت في الحديث الشريف بأنها بِضْعٌ وسَبْعونَ شُعْبةً، أَعْلاها لا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ، وأَدْناها إماطةُ الأذَى عنِ الطَّريقِ[2]، وتدخل فيها بلا شك أركانُ الإيمان الستة، وقد تتبَّعها الحَلِيمي والبَيْهَقي وغيرهما.

هل النص على هذه الشُّعب ينفي غيرَها مما يدخل في الإيمان، حيث إنَّ مذهب أهل السُّنَّة ينُص على إدخال العمل كلِّه في مسمى الإيمان؟

هل لقائل أن يقول: إن هذا الحصر لا يفي بمتطلبات العصر؟ فأين إقامةُ الاتحادات الإسلامية لنصرة أهل الإسلام؟

والجواب: إن هذا وغيرَه مما يستجدُّ في هذا العصر إنما هو داخلٌ ضِمنًا في هذه الشُّعب التي لا يمنع حصرُها من دخول غيرها مما يتعلق بمضامينها.

ثالثًا: إن علماء المقاصد لم يَنصُّوا على مقاصدَ ويحصروها بعينها إلا

---

(١) المرجع السابق (ص٧٠ ـ ٧١).

(٢) أخرجه البخاري (٩)، بلفظ: (**الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً...**)، ومسلم بلفظ: (**بِضْعٌ وَسَبْعُونَ**) (٣٥)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

الضروريات الخمس، أما مرتبة الحاجيَّات أو التحسينيات فلم يَتجاوز عملهم التعريفَ بها وضرْبَ الأمثلة عليها، فكل ما يرى الخطاب المقاصدي المعاصر إضافتَه من مرتبتي الحاجيات والتحسينيات لم ينُصَّ أحد على منعه، وغالب الإضافات لا يُتصور دخولُها إلا ضِمن هاتين المرتبتين؛ وعليه فإن النقد بقصور التقسيمات لا يصح توجهه إلا للضروريات الخمس.

وفيما يخص الضروريات فإن علماء المقاصد اعتنَوْا بتعريف هذه الضروريات، وبيانِ معناها، وضابطها؛ حتى لا يَدخل فيها ما ليس منها، ومن ذلك ما ذكره الشاطبي عنها، يقول: «فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تَجْرِ مصالحُ الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتَهارُجٍ وفَوْتِ حياة، وفي الأخرى فوْتُ النجاة والنعيم، والرجوعُ بالخسران المبين»[1] فأين ما يذكره مَن يريد زيادة عدد من المقاصد من هذا التعريف؟ فهل تحقَّقتْ فيما أوردوه الضوابطُ الواردة في التعريف؟

رابعًا: الوهم الذي يرد على طريقة الاستقصاء التي قام بها الأصوليون، ومنهم الشاطبي، وهو ما يسميه د. الحسان الشهيد (**دعوى التقصيد الفقهي**)[2]، والتي قال بها حسن جابر، وتتلخص في أن الاستقراء للمقاصد لم يكن للنصوص الشرعية، وإنما كان استقراء للتراث الفقهي الذي خلفه الفقهاء، يقول حسن جابر: «كان في وُسع الشاطبي أن يختار طريقًا آخر لرسم صورة المقاصد الكلية في نظرنا أقصر الطُّرق إلى الهدف، وذلك بأن يباشِر الفحص والتقصِّي في الحقل الأكثر خصوبة؛ أي: في دائرة المعنى القرآني، بدلًا من هذا الجهد المُضْني في الفقه ومتراكماته، وكان في مقدوره أن يكتشف منظومة أسمى وأرفعَ من مقاصده الخمس، التي لم تكن غير تطبيقات وتفاصيلَ لمقاصدَ أعلى منها وأشملَ، غير أن الفضاء الفكري لم يكن ليَسمحَ بأكثرَ مما قدمه فقهاء المقاصد على امتداد قرنين، وهو أمر طبيعي وواقعي،

---

(١) الموافقات (٢/١٧ ـ ١٨).

(٢) دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل (ص١٩٨).

أما غير الطبيعي فهو توقُّف العقل الفقهي عند الشاطبي، وعدم المبادرة إلى نقده أو نقضه، وبالتالي عدمُ تحريك البحث نحو أُفُق المزيد من المعاصرة»[1]

وقد أشار د. جاسر عودة إلى قريب من هذا، حيث قال في صدد ذكره لأسباب انتقاد النظريات الحديثة للتصنيف التقليدي منها هذا السبب، والذي عبَّر عنه بقوله: «جرى استنباط المقاصد من التراث الفقهي الذي وضعه الفقهاء، وليس من النصوص الأصلية من كتاب أو سُنَّة، فحينما نطالع بحوث المقاصد التقليدية، نجد أن مراجعها هي دومًا أحكام الفقه الإسلامي التي توصلتْ إليها مختلف مذاهب الفقه، ولا نجد فيها آيات القرآن الكريم أساسًا لاستنباط المقاصد، وهو فارق كبير ومعتبَر»[2]

وهذا الوهم يُرد عليه بثلاثة أمور:

١ ـ الرجوع إلى الشاطبي في موافقاته؛ فإن الموافقات اشتملت على كم هائل من الآيات والأحاديث المؤصِّلة لتلك الكليات، فهو يذكر دائمًا أن الدليل على هذه المقاصد هو الاستقراء، ثم يذكر الأدلة على ذلك من القرآن والسُّنَّة، ثم إن الشاطبي لا يربط المقاصد بدليل واحد ولو كان نصِّيًا؛ خشيةَ عارض الظن، فكيف بظنِّيَّة اجتهادات الفقهاء؟ ويقول عن ثبوتية الكليات: «ولم يثبُت لنا ذلك بدليل معيَّن، ولا شهِد لنا أصلٌ معيَّن يمتاز برجوعها إليه؛ بل عُلمت ملاءمتُها للشريعة **بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد**»[3]

٢ ـ ما كان من استثمار الشاطبي للتطبيقات الفقهية إنما هو على سبيل التبَع والتأكيد وبيانِ الصورة التطبيقية للتأصيل النصي لتلك المقاصد.

٣ ـ كيف يستقيم أن يقال: إن الشاطبي أو غيرَه قد استنبطوا المقاصد من التراث الفقهي والشاطبي نفْسُه يردد في أكثرَ من موطن أن هذه المقاصد

(١) المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط (ص١٢).
(٢) مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية (ص٣٤ ـ ٣٥).
(٣) الموافقات (١/ ٣١).

في كل ملة من الـملل[1]؟! فأين هذه المللُ عن ذلك التراث الفقهي اللاحق بعدها[2]؟

خامسًا: تحرير ما قد يُفهم من رأي ابن تيمية في عدم انحصار المقاصد في الكليات الخمس:

يقول ابن تيمية: «وقومٌ من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمَّن تحصيلَ مصالح العباد، ودفْعَ مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: (أُخروية ودنيوية):

جعلوا الأخروية ما في سياسة النفْس وتهذيبِ الأخلاق من الحِكم.

وجعلوا الدنيوية ما تَضمن حفْظَ الدماء والأموال والفروج والعقول والدِّينِ الظاهر.

وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها؛ كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته ودعائه، وغيرِ ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة.

وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوقِ المسلمين بعضِهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أَمر به ونهى عنه؛ حفظًا للأحوال السَّنية وتهذيب الأخلاق. ويتبين أن هذا جزءٌ من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[3]

وقد أَشكلت عبارة ابن تيميَّةَ بما قد يُفهم منه اعتراضُه على التقسيم التراثي المعروف للمقاصد، وفي الحقيقة فإن ابن تيمية غيرُ معارض للقسمة الخماسية بشكل عام، وإنما يعارِض إغفالَ عدد من الأصوليين لعلل العبادات

---

(١) انظر: الموافقات (١/ ٣١)، (٢/ ٢٠)، (٢/ ٤٣).

(٢) انظر: دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، د. الحسان الشهيد (ص١٩٨ ـ ٢٠٥)؛ فقد تناول الدعوى بالتحليل والنقد.

(٣) مجموع الفتاوى (٣٢/ ٢٣٤).

وعدمِ التفاتهم إليها، إضافةً إلى إغفالهم ما يُصلِح القلبَ من أنواع المعارف القلْبِية، حيث إن هذه الأعمال القلبيةَ هي المقصد الأصلي للدين، وأما الأعمال الظاهرة فهي تابعة له؛ فيجب التركيز على الأصل دون الفرع.

وأما ذِكره لغفلتهم عن الأخلاق من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين، ونحو ذلك، فهو يعيب ترْكَهم الحديثَ عنها، والتأكيد عليها، ولم يذكر أنها مقاصدُ وكليات؛ بل ما ذكره هو التأكيد على «أن هذا جزءٌ من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح». وعلى كل حال فلسنا مَعنِيِّينَ بتكلُّف توفيق كلام شيخ الإسلام مع كلام الأصوليين في مسألة الكليات الخمس والزيادة عليها، فليس المقامُ الذي نُقل منه هذا النقلُ هو مقامَ الكلام حول المقاصد عند كلام شيخ الإسلام، وإنما ذكره رَحِمَهُ اللهُ في مقام الكلام على التعليل[1].

المسألة الثانية

نقد إضافات مقاصدَ يحتاجها العصر أو طرحِ مقاصدَ بديلة

إن كثيرًا مما يَرغب بإضافته المقاصديون المعاصرون من الحرية والعدل والسماحة والكرامة وغيرها؛ لا شك أنه مما يأمر به الدين الحنيف، لكن مع وضع قيوده وضوابطه، وبعضُها قد يحتاج لشيء من الاستفصال عن معانيها المرادة منها، خصوصًا إذا كانت مرجعية مضيفها حداثية؛ كإضافة نصر حامد أبو زيد (الحرية، العقل، العدل الاجتماعي)، فمفاهيم الحرية والعقل والعدل مختلفةٌ باختلاف المرجعية الثقافية.

ويبقى الإشكال حول هذه الإضافات؛ وهو أنها أُضيفت بطريقة غير منهجية، فإن مجرد حاجة العصر وإلحاحِه ليس مسوِّغًا منهجيًّا لإضافة هذه المعاني إلى مقاصد الشريعة، فليس الكلام حول فروع الشريعة التي لا

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ليوسف البدوي (ص٣٠٣ ـ ٣١٨)، ونظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني (ص٥٣ ـ ٥٤)، والاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، للعنزي (ص٨٩٣).

تحصى، وإنما حول قائمةٍ من المقاصد لها مَزيَّةٌ ومرتبة متميِّزةٌ عن غيرها من فروع الشرعية، باختلاف مراتبها الثلاث (الضرورية، الحاجيَّة، التحسينية).

«إن الاعتراض على المقاصد الضرورية الخمسة المشهورة، والدعوةَ إلى الزيادة فيها؛ لا بد أن تستند إلى ما استند إليه القول بـمبدأ الحصر الخُماسي من الأدلة، أو إلى ما هو أقوى منه إن أمكن، وإلا بقيتْ مجرَّدَ دعوى بدون دليل»[(١)]

فالقول بالزيادة يحتاج إلى استقراء وتأمُلٍ ومراجعة لكثير من الأدلة والمصادر والموارد، وهذا ما لم يحصُل في كثير من مقترحات الإضافة، إلا ما نَدَرَ من الدراسات والنظريات الـمتكاملة.

وفي النقاط التالية تناقَش هذه الإضافاتُ وَفْقَ المنهج العلمي قدر الاستطاعة:

أولًا: في المرتبة التي يُراد إلحاق المقاصد الـمضافة إليها:

إنَّ مقترحي الإضافةِ كانوا على قسمين:

الأول: من أضاف مقاصدَ ولم يَصِفها بالضرورية، ومن هؤلاء **ابنُ عاشور**، الذي كان أكثرَ إحكامًا في الإضافات التي اقترحها، فقد أضاف (الفِطرة، والسماحة، وحفْظ نظام الأمَّة، والـمساواة، والحرية، وحقوق الإنسان)، ولكنه لم يقترحْها بديلةً أو زائدة على الكليات الخمس، ولم يطْلِق عليها وصفَ الضرورية، وإنما ذكر أنها من مقاصد الشريعة فقط.

ومِثله **علال الفاسي**، الذي أضاف (الفطرة، والسلام، الكرامة، والـمساواة، والأخلاق، وحقوق الإنسان)، ولم يطْلق عليها مسمَّى الضرورية.

وكذلك الشأن عند **محمد رشيد رضا**، الذي أشار إلى (العدل، والفطرة، واليُسر، ورفع الحرج، والوَحدة)، ولم يَعتنِ بذكر مصطلح المقاصدية؛ فضلًا عن إطلاقه وصف الضرورية.

---

(١) مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية، عبد النور بزا (ص١٩٧ ـ ١٩٨).

وكذلك **ابن بيه**، الذي أشار إشارة عابرة إلى مقصد العِمارة، ومقصد العبادة والاستخلاف[1].

وهذا الصنف ممن أشار إلى مقاصدَ بعينها، وأكّد عليها، ولم يطلِق عليها وصف الضرورية؛ هو أهْونُ بكثير ممن أضاف وصف الضرورية، وانتقد التقسيم الخماسيَّ لعدم اشتماله عليها؛ وذلك لأن الاجتهاد في إضافة مقاصدَ غيرِ ضرورية أخفُّ من الإضافة على الكليات الخمس.

الثاني: مَن وصف المقاصد المضافة بالضرورية، ومن هؤلاء: د. محمد عمارة، الذي يسمي كل واحدة مما أضافها بالضرورة، فيقول: ضرورة العلم، ضرورة الشورى، وهكذا.

وكذلك د. القرضاوي، الذي نص على وصف الضرورية بقوله: «أرى أن هناك ضرورياتٍ أخرى راعَتْها الشريعة وقصدت إليها»[2]، ثم ذكر عددًا من المقاصد التي يرى إضافتها، وينُصُّ في موضع آخر على أن «هناك مقاصد ومصالح ضرورية أخرى لم تستوعبها هذه الخمسُ المذكورة، من ذلك ما يتعلق بالقِيَم الاجتماعية؛ مِثل الحرية، والمساواة، والإخاء والتكافل، وحقوق الإنسان، ومن ذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع، والأمَّة، والدولة»[3]، وغيرها من الإضافات التي تَقصِد الزيادة على الكليات الخمس الضرورية، وليس مجرَّدَ الإضافة للمقاصد بشكل عام.

والإشكال في هذه الإضافة إلى الضروريات من جهتين:

الجهة الأولى: هل هي مقاصدُ مباينة، أو غير داخلة ومندرجةٍ تحت المقاصد الضرورية الخمس؟ فالفطرة على سبيل المثال أليست هي الدِّين؟ كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

---

(١) انظر لجميع الإحالات لتلك المقاصد المضافة في كتُب مؤلفيها في: الباب الثاني.

(٢) السياسة الشريعة في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (ص٩١ ـ ٩٢).

(٣) دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص٢٨).

ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]؟[١]

وكذلك الحديث في بقية الـمقترحات الـمضافة، فهي إما داخلة في إحدى الكليات الخمس، أو تمثِّل أحدَ تطبيقاتها، أو أنها إحدى وسائلها، فليست إذن مبايِنةً لهذه الكليات الخمس حتى تستطيع أن تكون قسيمةً لها.

الجهة الثانية: هل ينطبق على هذه الإضافات تعريفُ الضروريات وضابُطها الذي نصَّ عليه الشاطبي بقوله: «فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدِّين والدنيا، بحيث إذا فُقدتْ لم تَجْرِ مصالحُ الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتَهارُجٍ وفَوت حياة، وفي الأخرى فَوْتُ النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران الـمبين»[٢].

فإذا لم تكن الـمقترحاتُ داخلةً ضِمنًا في الكليات الخمس؛ فهل هي بمنزلة هذه الضروريات قسيمةٌ للكليات الخمس؟!

إن الحرية والعدالة والإخاءَ لها شأن عظيم في الإسلام، لكن هل عند فُقدانِها «لم تَجْرِ مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتَهارُجٍ وفَوتِ حياة، وفي الأخرى فوْتُ النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران الـمبين»؟

لقد فُقدت هذه الأمورُ في عصور مختلفة ولم يزَلْ بعضها مفقودًا في بعض البلدان إلى اليوم، ومع ذلك لم يحصل ما ذُكر في ضابط الضروريات، فمع ما أصاب الناس من العَنَتِ الشديد والمَشاقِّ الفادحة والـمعاناة الـمُضْنِية، لكن لم تصِل إلى الحد الذي يصيب الأمَّةَ بلوازم فقْدِ الضروريات.

فإن قيل: إن فقد هذه الأمور سيؤدي لفَوتِ الأنفُسِ أو الأموال ونحو ذلك، فيقال: إن كل ما سيَؤُول إلى الإخلال بالكليات الخمس يكون تابعًا لها، لا قسيمًا لها، أو زائدًا عليها.

إن إحساس الـمفكر أو العالـم بضرورة هذا الشيء لا يصيِّره ضرورة،

---

(١) انظر: مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية، عبد النور بزا (ص٢٠٠).

(٢) الموافقات (٢/١٧ ـ ١٨). وإن كان تعريف الشاطبي للضروريات غير مرضي عند بعض رواد الخطاب المقاصدي فهل يوجد عندهم تعريف منضبط يمكن المصير إليه وتحكيمه؟

بحيث يكون قسيمًا لهذه الكليات الخمس، لقد بلغ الأمر ببعض الحداثيِّين ـ وهو الجابري، وأيَّده الحسني ـ أن يذكر من الضروريات: الخبز، والشغل! ألهذه الدرجة بلغ الإسفافُ بالضروريات أن يكون الخبزُ قسيمًا للكليات الخمس؟![1]

إن ما ذكره المقترحون للزيادة ـ على أهميته ـ لا يعدو أن يكون في رتبة الحاجيات أو التحسينيات، وهذا ليس تقليلًا لشأنها، وإنما حفاظًا على تراتبيَّة المقاصد وَفْقَ مرتبتها اللائقة بها.

فها هو ابن عاشور ـ مثلًا ـ لا يرى كون العِرض من الضروريات بعد إضافة تاج الدين السُّبكيِّ له وغيرِه، ويرى أنه لا يعدو أن يكون من الحاجيات، ولم يكن في هذا انتقاصٌ له[2].

بل حتى هذه المقاصد الخمْسُ يرى بعض الباحثين أنها أيضًا تحوي مقاصدَ متعددة على المراتب الثلاث، فمصلحة الدِّين ـ مثلًا من حيث التصنيفُ وليس الحُكم ـ منها ما يقع في رتبة الضروري؛ كمرتبة التصديق والإيمان، ومنها ما يكون بمرتبة الحاجيِّ؛ كالعبادات: الصلاة، والزكاة، ومنها ما يكون في مرتبة التحسينيات؛ كنوافل الأعمال[3].

ثانيًا: قد يقال: إن مَن أضاف تلك المقاصدَ لم يُرِدْ بالضروريات تلك التي تَواطأ على تعريفها المقاصديون؛ كالشاطبي أو مَن تلاه، فيقال: هذا إشكال منهجيٌّ أكبرُ من سابقه؛ إذ الدخول في حقل علمي دون مراعاة تعريفاته التي اصطلح عليها أهل ذلك الفن؛ مشكلة منهجية صرفة؛ فالحديث ليس في

---

(١) انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري (ص٧٠ ـ ٧١)، ونظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني (ص٢٩٩).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور (ص٣٠٥).

(٣) انظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف العالم (ص٢٢٦ ـ ٢٢٧). ولا يُفهم من هذا المثال للتحسينيات تصويرُ جميع أمثلة التحسينيات بأنها غير الواجبات وأنها مُختصَّة بالنوافل؛ فإن الشاطبي ذكر من أمثلة التحسينيات الطهارة، مع أن أحكام الطهارة واجبة، انظر: الموافقات (٢/ ٨٣)، وقد ناقش هذه المسألة د. جمال الدين عطية في كتابه: نحو تفعيل مقاصد الشريعة (ص٧١) وما بعدها.

القِيَم العامة، أو فروعِ الشريعة المتنوعة، وإنما حوْل إضافة مقاصدَ شرعيةٍ ضرورية مؤَثرة في العملية الاجتهادية، ولو تكلم مَن اقترح زيادةَ هذه المقاصد التي يريد إضافتها باعتبارها موضوعًا من الموضوعات المهمة في الإسلام، لَما ورد عليه هذا الاعتراض.

وقد يقال: إن مَن يضيف لا يميِّز بين ما هو ضروري وحاجيٍّ وتحسيني، ويسمِّيها كلَّها ضروريات، فهذه مشكلة مصطلحية، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح.

فالجواب: بل هناك مشاحَّةٌ في الاصطلاح؛ حيث إن هذا الاصطلاح قد تبلْور وحُرِّر بما لا يصح منهجيًّا الخلطُ فيه؛ كيف لا والمضيف ممن تصدَّى لموضوعٍ دقيق قد رُكِّب تركيبًا صعبًا؟! ألا وهو مقاصد الشريعة.

ثالثًا: لقائل أن يقول: إذا كان المحظورُ هو الزيادةَ على المقاصد الضرورية، فما الضَّيرُ في الزيادة على الحاجيات والتحسينيات إذا كان الأمر بهذه السَّعة؟

فيقال: الإضافات على قسمين:

الأول: إضافات تَحمِل مفهومًا فيه شيء من الاشتراك والضَّبابية في المعنى، فهي وإن قُبلت في الإسلام فإنها تُقبَل بقيودها؛ كالحرية ونحوِها، فإن الإسلام جاء متشوِّفًا لها ومؤكِّدًا عليها، لكن كل ذلك بقيود، فيجب على من يُضيفها أن يَعِيَ ويستحضر هذه الضوابط.

الثاني: أن الإضافة على المقاصد ـ ولو كانت حاجيَّةً أو تحسينية ـ ليست قضية تصنيفيةً صِرْفة، وإنما سينبني عليها العديدُ من المسائل، وستُستعمل في مواطن الاجتهاد والترجيح؛ مما يستدعي الحذر والتأكُّدَ عند التقعيد لها.

رابعًا: غالب من أضاف إنما أضاف المقصد، وكان الدافع له هو حاجةَ العصر له، دون أن يطيل النقاش في إمكانية استيعاب المقاصد الحالية له أم لا

بل غالب من يضيف إنما يضيف المقاصد على وجه التعديد دون التحرير

والتأصيل لهذه المقاصد المضافة، بخلاف ما فعل ابن عاشور وعلال الفاسي، فأكثر هؤلاء لا يَعُوا عدمَ إمكانية الكلام على المقاصد من عفْو الخاطر، أو الحديث بطريقة عاطفية بذكر كلِّ احتياج يتطلَّبُه العصر الحاضر.

خامسا: هل توجد إضافة حقيقية؟

إن جُلَّ ما أضافه المضيفون بعد نقض إضافتها في الضروريات؛ كالحرية والعدل والمساواة والوَحدة والأمن. تُعَدُّ قِيَمًا ومقاصدَ لم تُفرِّط فيها الشريعة الإسلامية البتَّةَ؛ بل دعت إلى احترامها وصيانتها في مناسبات عديدة من القرآن والسُّنَّة؛ بل تناولها عدد من العلماء.

ولا يُمنع من الحديث حولها في هذا العصر، أو تفصيل الكلام فيها، لكن دون تصويرها مغيَّبةً تمامًا عن التراث الإسلامي؛ فضلًا عن كون هذه المقاصد هي في عامَّتِها داخلة في المقاصد المتقدمة التي يتحدث عنها عدد من المقاصديين.

سادسًا: إن إضافة عدد من القيم والمقاصد ـ مثل الحرية، والعدالة، والمساواة ـ قد يلزم منه تصوُّرُ عدم تقدير الأصوليين لها قدْرَها، وكأنهم لم يعرفوا الاجتماع الإنساني من قبل، «إن التاريخ يُثبت أن تقديرهم لتلك المشكلات لا يقلُّ عن تقدير المعاصرين لهذه المشكلات، كما يُثبت أن بعضهم كان ضحية لهذه المشكلات، خاصَّةً في عَلاقتهم بالسلطة السياسية آنذاك، وكتاب الجوَيني ـ وهو مِن أقدم الأصوليِّين البارزين ـ (غِياث الأمم من الْتِياث الظُّلَم) شاهدٌ على مدى وعيِ الأصوليين بمشكلات الاجتماع الإنساني، ومدى قصد الشريعة في المحافظة على هذا الاجتماع»[1]

المسألة الثالثة

نقد التقسيمات الجديدة بديلة عن التقسيمات المعروفة

يأتي الكلام حول التقسيمات الجديدة التي أضافها بعض المعاصرين متمِّمًا لما سبق في المسألتين الماضيتين؛ إذ كلُّ مَن اقترح تقسيمًا جديدًا لا

(١) ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، عبد القادر بن حرز الله (ص٢٠٣).

تُتصور إضافتُه إلا لأنه قد رأى عدم قدرة التقسيم التراثي على معالجة النوازل المعاصرة، وهذا مضى نقاشُه في المسألة الأولى، ثم إن هذه التقسيماتِ لا تَخرج عن كونها إضافةً على القسمة التراثية، أو نقصًا واختزالًا لها، أو إعادة ترتيب وتصنيف.

فأما الإضافة على المقاصد الضرورية أو ما دونها من الحاجيَّة والتحسينية، فهذا قد مضى نقاشُه في المسألة الثانية.

وأما الاختزال وإعادة التصنيف، فهي محل النقاش في هذه المسألة، وسيتم تفصيل ذلك من خلال النقاط التالية:

أولًا: لا مُشاحَّة في طريقة التقسيم أيًّا كانت؛ فإن التقسيم لم يقُلْ أحد: إنه تعبُّديٌّ، ولكن بشرط ألَّا يفوِّت مقصدًا، أو يضيف مقصدًا في درجة لا تناسبه؛ فالعِبرة بالتقسيم الذي سينبني عليه أثر.

ثانيًا: من المهم ألا يكون التقسيم صوريًّا، لا يستفاد منه إلا تغييرُ المصطلحات أو إعادة الفرز؛ لأن هذا بحدِّ ذاته مشوِّشٌ على قارئي الفن، فما زال العلماء في الفنون الشرعية وغيرها يَبني بعضهم على ما اصطلح عليه من سبقه حتى تكتمل السلسلة، ويتصل نَظْمُ التسلسل التاريخي لأي علم.

إن اقتراحات التقسيمات الجديدة لا تَخرُج عن إحدى إضافتين:

إما أن تكون إضافة حقيقيةً وعملًا مؤثِّرًا على البِنية المقاصدية، ولا يلزم من هذا التأثير أن يكون إيجابيًّا.

وإما أن تكون إضافة لا تعْدو إعادة الفرز والتقسيم، ولا تزيد عن تغيير القسمة المعروفة فقط.

ثالثًا: من المشكلات العلمية ـ كما مر في المسألة الأولى ـ أنَّ معيدي التقسيم طرحوه باعتباره بديلًا عن التقسيم التراثي السابق، الذي أصبح غير قادر على مواجهة المسائل المعاصرة كما يروْن[1]، وهذا الافتراض لازمٌ في

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لطه العلواني (ص١٣٧) وما بعدها، ومقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، لعبد المجيد النجار (ص٥٠ ـ ٥١).

نظرهم، وهو في الحقيقة ليس بلازم؛ فإن إعادة التقسيم لا يلزم أن تخالِف تقسيمًا سالفًا.

فمن الممكن أن تختلف التقسيمات اختلافَ تنوُّعٍ لا اختلاف تضادٍّ، فلا مشكلة إذن في اقتراح التقسيم الجديد لاعتبار ما، لكن تكمُن المشكلة في فرضه باعتباره بديلًا عن تقسيم قديم أصبح غير قادر على مواجهة تحديات العصر؛ وهو ليس كذلك.

رابعًا: طُرحت تقسيمات بديلة هي أكثر قصورًا في استيعاب المستجدَّات من التقسيم القديم المنتقَد؛ مثل تقسيم طه جابر العلواني (التوحيد، والتزكية، والعُمران)، أو تقسيم نصر حامد أبو زيد (الحرية، العقل، العدل الاجتماعي)، بحيث تكون مقاصدَ كليةً لكامل المشروع الإسلامي، وتتجاوز المقاصد المعروفةَ التي ذكرها الشاطبي، كما يقول نصر حامد أبو زيد: «مبادئُ ثلاثة يمكن اعتبارُها مقاصدَ كليةً جديدة للمشروع الإسلامي، ومن هنا نتجاوز المقاصد الكلية التي أنجزها الشاطبي منذ عدة قرون»[1]، فمن تأمَّل هذه التقسيماتِ اتَّضح له بشكل بدهيٍّ قصورُها عن التقسيمات التراثية.

خامسًا: لعل من الأسباب التي جَعلت بعض المعاصرين يقترحون قسمة جديدة؛ قلةَ الأمثلة التي مثَّل بها المقاصديون المتقدمون للمراتب الثلاث أو المقاصد الخمس، مما صوَّر قصورَ التقسيمات التراثية، وهي من القضايا الاجتهادية القابلة للاختلاف؛ أعني: التمثيلَ للضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن هذا التقسيم تقسيمٌ اجتهادي، واتفاقهم عليه لا يعني عدمَ وجود الخلاف في التعريف لكل قسم، والذي لا يعدو أيضًا أن يكون تعريفًا اجتهاديًّا، وإن كان العلماء قد تواطؤوا على قدْر مشترك فيه.

الثاني: الاختلاف في المعيار الذي تُصنَّف فيه الأمثلة:

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٤٤).

فالمراتب الثلاث هل هي مقسَّمة باعتبار الـمِعيار الشكلي الـمرتبِط بالأحكام التكليفية؛ فما كان أمرًا أو نهيًا مشدَّدًا كان من الضروريات، وما كان أمرًا أو نهيًا غير مشدَّد كان من الحاجيات، وإن كان مباحًا كان من التحسينيات؟

أمْ باعتبار الـمِعيار الموضوعي بالنظر إلى درجة المصلحة أو المفسدة التي يَتعلق بها الحُكمُ التكليفي، فإن كان من أهمِّها كان ضروريًّا، وإن كان أقلَّ أهميةً كان تحسينيًّا، وإن كان متوسِّطًا بينهما فمن الحاجيات؟[1]

سادسًا: مراجعة أبرز التقسيمات الـمعاصرة:

تقسيم د. طه جابر العلواني:

لقد رأى د. طه أن المقاصد العُليا الحاكمة ـ التوحيد، والتزكية، والعمران ـ هي البديل عن المقاصد الخمسة المشهورة، وقد انطلق في تحديد هذه الثلاث من مصدرها الأوحد، ألا وهو القرآن، ثم الاستفادة من المصدر الـمبيِّن، ألا وهو السُّنَّة، بالجمع بين هذه القراءة وبين قراءة الوجود.

وعند النظر لهذه الثلاث، فلا خلاف في كونها من مقاصد الشريعة، إلا أنه لا يمكن التسليم بأنها تقوم مقامَ الكليات الخمس، أو تكون بديلًا عنها، أو مستوعِبةً لها، ناهيك أن تكون أصلًا لها؛ وذلك أن مقصدَيِ التوحيد والتزكية هما مندرجان في مقصد الدِّين، ذلك المقصد الأكبر والأكثر استيعابًا لهما ولغيرهما، وأما مقصد العُمران فهو مقصد لا يتم إلا باجتماع المقاصد الخمس كلِّها، فهو مقصد مفتقِرٌ لها، لا العكس[2].

وتقسيم د. طه مع كثرة تداوُله لهذه الثلاث في مقالاته وكتبه وحواراته، إلا أنه التقسيم الأقلُّ تمثيلًا واستقصاء للتأصيل والتحرير.

---

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية (ص٦١) وما بعدها.

(٢) انظر: مصالح الإنسان، مقاربة مقاصدية، د. عبد النور بزا (ص٢١٦ ـ ٢١٨).

تقسيم د. جمال الدين عطية:

لا شك أن كتاب د. جمال الدين (نحو تفعيل مقاصد الشريعة) ـ الذي كان أوسعَ ما كتب في بيان رؤيته ـ قد احتوى على مباحثَ كثيرةٍ بالغة الجودة في التحليل، وقد تطرَّق إلى مواطنَ في المقاصد وطرح أسئلة غفَل عنها الكثير، وكانت إضافته في هذا الجانب واضحةً جلية.

ولكن ما يخصُّ تقسيمه الذي حوى أربعة وعشرين مقصدًا، موزَّعةً على أربعة مجالات، قد أَشكل عليه ما يلي:

- كثرة التشقيق والتقسيم، مما يُضعِف الوَحدةَ الموضوعية للمقاصد ويشتِّت مركزيتها، التي أكَّد عليه وراعاه غير واحد من المتقدمين أو المعاصرين.
- أضاف د. جمال عددًا كبيرًا من المقاصد في القسمة التي تحوي بمجموعها أربعة وعشرين مقصدًا باعتبارها مقاصدَ ضروريةً ـ فيما يظهر ـ؛ حيث إنه عدَّها دون أن يفرِّق بينها، ودون أن يبيِّن استحقاقَها للزيادة على التقسيم التراثي.
- ما ذكره د. جمال لا يعدو أن يكون مقاصدَ ضِمْنيةً ضِمن المقاصد الخمس الكبرى، فلا وجه لإضافتها بتقسيم جديد؛ فالتقسيم مفيد في تفصيل ما تحتويه المقاصدُ الكلية، لكنه لا يستقيم باعتباره تقسيمًا مختلفًا؛ إذ التقسيم قام على المجالات الأربع (الفرد، والأسرة، والأمَّة، والإنسانية)، إضافةً لاختلاطها بالدرجات الثلاث (الضرورية، والحاجية، والتحسينية).
- مما انتُقد به هذا التقسيمُ ربْطُه المقاصدَ بمجالات أربع (الفرد، والأسرة، والأمَّة، والإنسانية)؛ إذ عموم المقصد أو قُصورُه على طائفة من الناس يُعتبَر معيارًا مستقلًّا عند الأصوليين، وليس معيارًا للتقسيم[1]

وأما ما يخصُّ تقسيمه لمراتب المقاصد الثلاث بإضافة اثنتين ـ دون الضروري، ودون التحسيني ـ حتى صارت خمسًا؛ «تعتبَر إضافةً عَرِيَّةً عن

(١) انظر: ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، عبد القادر بن حرز الله (ص٢١٣ ـ ٢١٤).

الفائدة، وربما لهذا السبب اندثر التقسيم الخماسيُّ للمراتب الذي ذكره الزَّرْكَشي، كما يمكن بالاعتبار الذي ذكره في إضافة ما دون الضروري وما دون التحسيني، أن نقسِّم ما دون الضروري إلى مرتبتين أيضًا، هما: ما دون الضروري، القريب من الضروري والبعيد عنه، وكذلك الأمر بالنسبة لما ذكره ما دون التحسيني»[١]

تقسيم د. عبد المجيد النجار:

لقد كان تقسيم د. النجار أكثرَ قربًا من التقسيمات التراثية، وأقلَّ تشعُّبًا من سابقه، ألا وهو د. جمال الدين عطية؛ حيث إنه أتى بالكليات الخمس المعروفة وأضاف إليها ثلاثة مقاصدَ، وهي: (حفْظ إنسانية الإنسان، حفظ الكِيان الاجتماعي، وحفظ البيئة)، وقد كان سبب إضافته هذه المقاصد بعد تأمُّل منه: «في أوضاع الحياة الإنسانية وما اعتراها من تعقيد وتشابُك، وما أسفر عنه تطوُّرُها من أزمات ومشاكل، قد يُسفِر عن أن الأمر ليس كذلك، وأن هذه الكلياتِ الخمسَ الأساسيةَ ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة تقصد إليها على سبيل الحصر؛ بل يمكن أن تضاف إليها ضروراتٌ أخرى في نفْس قوَّتها، ولكنها لم تكن مدرَجةً في التقسيم المألوف في مدونة المقاصد»[٢]

وعند التمحيص فيما أضافه لا يعدو أن يكون داخلًا في إحدى الكليات الخمس؛ فمِن ذلك أنه ضرب مثالًا بما حلَّ في هذا العصر، من تفشِّي فلسفات عدَمِية انتهكت فِطرةَ الإنسان. فصار لِزامًا ـ بحسَب قوله ـ أن يَبرُز مقصدُ حفْظِ إنسانية الإنسان[٣]، ولكن أليس هذا داخلًا في حفظ الدين؟ إذ حفْظُ الفطرة من الدين؛ بل الفطرة هي الدين، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ

(١) المرجع السابق (ص٢١٤).

(٢) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (ص٥١).

(٣) انظر: المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]، وقد مضى الحديث حول إضافة المقاصد.

وعلى كل حال، فإن إضافة د. النجار تمثِّل إضافةً معتدلة في عدة جوانبَ منها، إلا أنه يبقى النقاش حول ضرورة الإضافات التي أضافها.

المطلب الثالث

نقد اختزال المقاصد في المصلحة العامة ومقاصد الـمكلفين

تقدَّم الحديث حول المصلحة عند الطُّوفي، وأنه وإن توهَّم بعض المقاصديين أنه يركِّز على المصلحة الدنيوية والعقلية، فإنه قد بدَّد هذا الوهم بقوله: «فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتَّفِقا أو يختلفا؛ فإن اتَّفَقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماعُ والمصلحة على إثبات الأحكام الخمس الكلية الضرورية؛ وهي: قتل القاتل، والـمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت أدلةَ الشرع المصلحة»[1]، وبعض هذه المصالح التي ذكرها هي مصالح أُخروية مما يخالف هذا الاختزالَ الموهوم.

وكذلك الشاطبي: فمجال المصلحة عنده «ليس محدودًا بالدنيا فقط، وإنما مجالها يَستغرِق الدنيا والآخرةَ معًا، ويمكن اعتبارها مصلحةً ـ من وجهة النظر الشرعية ـ مطْلَقةً تتعدى حدود الزمان»[2]

ويجمع الشاطبي المصالح الدنيوية والأُخرويةَ في أكثرَ من موضع؛ منها قولُه: «إن التكاليف ـ كما تقدَّم ـ مشروعة لمصالح العباد، ومصالحُ العباد إما دنيوية، وإما أخروية»[3]

ويقول عن وضع الشرائع: إنما «هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[4]، ويربط بين مصالح الدين والدنيا: «إن مصالح الدين والدنيا مبنيةٌ على الـمحافظة على الأمور الخمسة. .»[5]، ويرى أن مصالح الدنيا ما هي إلا

---

(١) التعيين شرح الأربعين (٣٩٣).

(٢) معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية، د. أحسن لحساسنة (ص١٩٦).

(٣) الموافقات (٥/ ١٧٨).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٩).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٢).

وسيلة؛ «المصالح المجتلَبة شرعًا والمفاسد المستدفعة، إنما تُعتبَر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواءُ النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درءِ مفاسدها العادية»[(١)]

بل يصرح بتقديم المصالح الأُخروية على الدنيوية، فيقول: «والمصالح والمفاسد الأُخروية مقدَّمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتِّفاق؛ إذ لا يصح اعتبارُ مصلحة دنيويةٍ تُخِلُّ بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يُخلُّ بمصالح الآخرة غيرُ موافق لمقصود الشارع»[(٢)]

ومصلحة الدين هي أساس المصالح كلِّها ومقدَّمةٌ عليها، وهذا لا يتعارض مع ما هو ثابت من أن الشريعة الإسلامية جاءت متضمِّنةً بمجموعها لمصالح العباد، ولكن هذه المصالح الدنيوية إنما جاءت ضِمن خطٍّ معيَّن، وفي إطار محدَّدٍ؛ حددتها النصوص الشرعية، مما يؤكِّد تَبَعيةَ المصلحة الدنيوية للأخروية؛ فضلًا عن اختزال المصالح بها[(٣)]

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٣)، وغيرها من المواطن، وانظر: ينبوع الغواية، للعجيري (ص٣٩٩ ـ ٤٠١).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٢٤).

(٣) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد البوطي (ص٥٤ ـ ٦٠)، وانظر للباب الثاني فيه؛ فقد توسَّع في ذكر ضوابط المصلحة.

المطلب الرابع

نقد اعتبار الحرية مقصدًا مستقلًّا من مقاصد الشريعة

صور الحرية المتفق عليها:

مما لا شك فيه علُوُّ قيمة الحرية في دين الإسلام؛ فغاية الشارع واهتمامه بها أمرٌ لا ينكره إلا معاند؛ ولذا جعلها ابن عاشور مقاصدَ للشارع، ونصَّ على أن استقراء تصرُّفات الشريعة يدلُّ «على أن من مقاصدها إبطالَ العبودية وتعميمَ الحرية»[1].

ولها في الشريعة صورٌ لا مجال لنقدها، مثل:

أولًا: تحرير الإنسان من الرِّقِّ، فمن الحقائق المقرَّرةِ أن الشارع يتشوَّف إلى الحرية بهذا المعنى، ولهذا جاءت كثير من أحكام الشريعة مؤكِّدةً لذلك، ومنها:

أ ـ جعْلُ تحريرِ الرقاب من مصارف الزكاة، كما قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ﴾ [البقرة: ١٧٧].

ب ـ جعل العتقِ من خصال عدد من الكفارات؛ مثل: قتل الخطأ، والظِّهار، وحِنث اليمين.

ت ـ الأمر بمكاتبة العبيد إنْ طلبوا المكاتبة؛ قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ۚ﴾ [النور: ٣٣].

ث ـ جعل العتق من فضائل الأعمال؛ قال تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾﴾ [البلد: ١١ ـ ١٣].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٩٠).

ثانيًا: حرْص الإسلام على حرية المسلم فيما يدخُل تحت تصرُّفه؛ كما هو في حرية التصرفات المالية كافَّةً، والنكاحِ والطلاق وسائر التصرفات، فإن الإكراه والحَجْر على التصرفات على خلاف الأصل، ولا يُلجأ إليه إلا في صور محدودة.

ثالثًا: من صور الحرية كذلك: «أن تحقيق التحرر للإنسان، وإزالةَ القهر والاستعباد، والتسلُّطِ عليه وعلى عقله، وإبطالَ أصناف الذُلِّ النازلة به، ورفعَ الإكراه عنه حتى يكون واعيًا ومختارًا في إرادته ومواقفه؛ أمرٌ مقصود للشريعة، وغاية مهمة سعت في تحقيقها للناس»[١].

كل هذه الصور وغيرها لا يُختلف في كونها من مهمَّات الدين، وبعضُها من مقاصده الحاجية أو التحسينية، لكن يبقى في جعل هذه الحريةِ من المقاصد عدةُ إشكالات:

الإشكال الأول: مفهوم الحرية:

من المشكلات الكبرى في كثير من المصطلحات التي يَتداولها المفكرون ضبابيَّتُها، وعدمُ وجود مفهوم محدَّدٍ لها يكون محلَّ اتفاق من الجميع؛ فضلًا عن كون بعض المصطلحات يَحمِل فكرة معينةً وأيديولوجية بعينها لا يمكن أن ينفكَّ عنها؛ خصوصًا إذا كانت هذه الأيديولوجية يتبنَّاها مَن يطلِق هذا المصطلح.

لا شك أن بعض المصطلحات تصير واضحة ومحددة إذا حُدد المجالُ الذي تُتداول فيه، مثل ما ذُكر في مصطلح الحرية في الشرع، ولكن عندما يُطرَح المصطلحُ في المجال الفكري فهو عُرضة لتنوُّع المعاني إن لم يصل لتعارضها.

وقد أحسن الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ لَما فصَّل ومثَّل للحرية التي يرى أنها من المقاصد الشرعية، فقد أزال اللَّبس في طرحه[٢]، ولكن لا يَحِقُّ لمن

---

(١) فضاءات الحرية، د. سلطان العميري (ص١٣٣).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٣٩٠ ـ ٤٠٠).

يختلف مفهومُه للحرية عن مفهوم ابن عاشور أن يستشهد بكلامه؛ وذلك لاختلاف المفهومين.

إن مصطلح الحرية هو من أكثر المصطلحات حمولة فكرية، تم استقطابُها من الفكر الغربي، ولا يعني ذلك أن كل ما فيها مخالِفٌ للشريعة، لكنْ ثَمَّةَ معانٍ هي مما تخالف الشرع، منها سِمَةُ السيولة وعدم التقييد والضبط في هذا المصطلح، ومن ذلك: عدم التقيُّد بكل ما يقيِّد الحريةَ سوى القانون[1] وفي إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩م ذُكر أن الحرية: «تَكمُن في التمكُّن من القيام بكل ما لا يَضُرُّ الآخرَ»[2]، وورد في المعجم الفلسفي لمجمَع اللغة العربية حول الحرية السياسية والاجتماعية بأنها: «التي يستطيع فيها الفردُ أن يفعل ما يريد في حدود القانون، دون أن يُسيء إلى غيره»؛ مما يؤكِّد تأثُّرَ المعجمَ بالنفَس الغربي لتعريف الحرية، وإن كانوا قيَّدوا هذا الانفتاح للحرية بقولهم: «وهي مقيدة دائمًا بنظام المجتمع وحقوق الآخرين، وليس ثَمَّةَ حريةٌ مطْلقة»[3]

ويقارن د. النجار في هذا الصدد بين الحرية ذات المرجعية الإسلامية، وبين الأخرى ذات المرجعية الغربية؛ ليتبيَّنَ البونُ الشاسع، فيقول: «عند المقارنة يتبين الفَرق بين مرجعية الحرية الدينية في الإسلام، وهي المتأسِّسة على الإلزام الديني الذي يقتضي الطاعةَ تقرُّبًا إلى الله تعالى، فيُضفي عليها الثباتَ والديمومة، والدافعيةَ إلى التنزيل السلوكي، والتوجُّهَ الإصلاحي عند وقوع الخلل، وبيْن مرجعيتها في الفكر الغربي؛ إذ هي متأسِّسة على موازينِ قوًى ظرْفية، فإذا ما اختلت تلك الموازين ربما انقلبت الحرية الدينيةُ على أعقابها، ليس في السلوك فحسْبُ، وإنما في المبدأ أيضًا، وذلك الاختلاف الجوهري بين المرجعيتين هو الذي يمكن أن نفسِّر به كيف أن أهل الأديان

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (ص٧٢٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٧٢٨).

(٣) انظر: المعجم الفلسفي التابع لمجمَع اللغة العربية (ص٧١)، وانظر: الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسُّنَّة على قضايا الحرية، للدكتور إبراهيم الحقيل (ص٢٧ ـ ٣٠).

والمعتقداتِ حافظوا على وجودهم في البلاد الإسلامية من يوم ظهَر الإسلامُ إلى يوم الناس هذا، وكيف أن ملايين المسلمين في الأندلس لم يبقَ منهم شيء لَما اجتاحها المدُّ المسيحي، وخُيِّر فيه المسلم بين تنصُّرٍ أو قتلٍ أو هجرة، ولا يبعُد أن يُعاد هذا الأنموذج في أي لحظة من الزمن في نطاق الفكر الغربي؛ كما دلَّ عليه إرهاصُ ما وقع في البوسنة منذ بعض السنوات»[(١)]

وعلى كل حال فإن مصطلح الحرية «لفظ مجمَلٌ يحوي معانيَ متعددة، ومكوِّناتٍ مختلفة. لا يصح إطلاقًا القولُ بأن الحرية من مقاصد الشريعة، ولا نفيُ ذلك عنها، وإنما المنهجية الصحيحةُ في وضوح الرؤية في هذه القضية ونُضجِها، هو أن نتعامل مع كل مكوِّنٍ من مكوِّناته بحسَبه، فبعضها قد يصل إلى درجة الضروريات، وبعضها يصل إلى درجة الحاجيات»[(٢)]

الإشكال الثاني: مستوى الحرية الـمنادَى بها في سُلَّم المقاصد:

وهذا من المواطن المتفاوتة بين مَن ينادون بوضع الحرية من مقاصد الشريعة، فما مستوى الحريةِ المنادَى بها؛ أهي الحرية الشرعيةُ كمحاولة تحرير العبيد، كما مضى من تفسير ابن عاشور، أم هي تتجاوز ذلك إلى الحرية من القيود الاجتماعية، أم هي تتجاوز ذلك إلى الحرية من القيود الدينية متمثِّلةً في الحرية بمفهوم الفكر الغربي؟

فهذا التفاوُت في مستوى المطالبة بالحرية يجعل بعضَ المستويات تُنكِر على غيرها؛ إما بشدة الاختزالِ والجمود، أو بشدة الانفتاح، كلُّ هذا يؤكد الإشكال السابقَ في ضبابية مفهوم الحرية.

---

(١) بحث الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية؛ أبعادها وضوابطها، د. عبد المجيد النجار، بحث مُقدَّم في الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي (ص٩).

(٢) فضاءات الحرية، سلطان العميري (ص١٣٢).

الإشكال الثالث: المبالغة في بعض تطبيقات الحرية:

إذا كان بعض المفكرين عابوا اختزالَ المقاصد فيما ذكره المتقدمون، فإن ثَمةَ اختزالًا لقضية الحرية عندهم، في محاولة للإقناع بأهميتها؛ كما ذكر محمد الشرفي: «إن قضيتنا الكبرى والقَيدَ الشديد الذي يَمنع تحرُّرَنا، ويُعيق نموَّنا، ويعطِّل مسيرتنا، إنما هو السجن الجماعي الذي أَودعنا فيه أنفسَنا بأنفسِنا. وإذن فلا نُموَّ ولا تطور لنا، نحن المسلمين، دون حرية، ولا حريةَ دون الإفلات من هذا السجن التاريخي». بل يرى أن «المعركة المُلِحَّةَ اليومَ هي حرية المسلم في أن يجتهد في فَهم الإسلام ويؤوِّلَه كما يُدرِكه»[1]

بل حتى على مستوى الإسلاميين فإن د. محمد عمارة ـ مع كونه ذكر كلامًا جميلًا في معاني الحرية التي جاء بها الإسلام ـ إلا أنه قال: «الحرية الإنسانية **بالمعنى الفردي والجماعيِّ والاجتماعي** في عُرف الإسلام واحدةٌ من أهمِّ الضرورات، وليس فقط الحقوق اللازمة لتحقيق إنسانية الإنسان؛ بل إننا لا نغالي إذا قلنا: إن الإسلام يرى في الحرية الشيء الذي يحقِّق معنى الحياة للإنسان. فيها حياته الحقيقية، وبفقْدِها يموت، حتى ولو عاش يأكل ويشرب ويسعى في الأرض؛ كما هو حال الدواب والأنعام»[2]، ولا شك في أهمية الحرية، ولكن المقام مقامُ تحرير وتقعيد، فهل الحرية بأنواعها كافَةً بهذه المنزلة؟!

وأشار بعض الباحثين إلى صور أخرى من هذه المبالغة، منها: القولُ بأن الحرية هي محورُ دعوة الرسل، ومقصود تلك الدعوى أن الحرية تعني الانقلاب على الاستبداد والطغيان، ومن المبالغات رفعُ شعار «الحرية قبل تطبيق الشريعة»[3]، وبالمقابل مَن يأتي من الطرف المعاكس ويدعي أن الإسلام لم يَحتفِ بالحرية كما احتفى بها الفكر الغربي[4]

---

(١) محمد الشرفي: الإسلام والحرية (ص٧٩)، نقلًا عن: إسلام المجددين، محمد حمزة (ص١٣٤ ـ ١٣٥).

(٢) الإسلام وحقوق الإنسان (ص١٧).

(٣) منهم: الدكتور القرضاوي، وهذا موجود في موقعه على الإنترنت وفي بعض حلقاته التلفزيونية.

(٤) انظر: فضاءات الحرية، لسلطان العميري (ص١٣٤ ـ ١٤٦).

وفي الختام فإن «المرجع في عدِّ أمرٍ ما من مقاصد الشريعة ليس هو قوَّةَ الحاجة والافتقار إليه، ولا كثرةَ الآثار المترتِّبةِ عليه، وإنما المرجع هو دلالة النصوص الشرعية صراحةً أو تلميحًا على كون الأمر مقصدًا لها ومراعًى في تشريعاتها»[1]

(١) فضاءات الحرية، لسلطان العميري (ص١٣٢).

المبحث الثاني

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على العقائد

المطلب الأول

نقد نفيِ حد الردة لمعارضتها مقصد الحرية

يُناقش هذا التطبيقُ وَفْقَ المحورين التاليين:

المحور الأول: الاعتماد على مقصد الحرية:

إن معارضة النصوص الكثيرة جدًّا في إثبات حدِّ الردة هو أمر قد سلفت مناقشته بالتفصيل عند الكلام على موقف الشاطبي من الجزئي والكلي[1]

والاحتجاج بالمقصد العامِّ ولو بُني على نصٍّ، مثل قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، لا يعني بحال هدْرَ النصوص الكثيرة والإجماعاتِ التي نُقلت على هذا الحُكم.

وقد جاء التصريح بردِّ النصوص الموجِبةِ لحد الردة مقابلَ هذا المقصد، وقد صرَّح غير واحد من المقاصديين بهذا، منهم د. الريسوني الذي يقول: «فالقول بأن القتل يكون للرِّدَّةِ وحدَها دون أي سبب سواها يتنافى تنافِيًا واضحًا مع قاعدة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فتعيَّن ردُّه وعدمُ التسليم

(١) انظر: الموافقات (٣/ ١٧٥).

به»[1]! فهذا نصُّ الدكتور الريسوني، وهو من أكثر المقاصديين المعاصرين انضباطًا بالمنهجية الشرعية، وغيره كثير ممن يتبنَّون ردَّ حدِّ الردة.

المحور الثاني: تأويل أدلة عقوبة الردة:

وهذا من أكثر ما تداوَله الخطابُ المقاصدي، سواء الاتجاهُ التجديدي منه؛ وذلك لمرجعيته الدينية، وتعظيمِه للنصوص عمومًا، أو الاتجاه الحداثيُّ كذلك؛ وذلك لعدم رغبته في مصادمة الذائقة الإسلامية لدى قرَّاء خطابه.

وقد تم التأويل إما بنفي أن تكون علةُ حدِّ الردة مجرَّدَ الخروج من دين الإسلام، وأن علة عقوبة الردة إنما هي الخيانة العُظمى ومحاربةُ المجتمع الإسلامي.

وإما بكونها متعلِّقةً بما يَقترن مع ردة المرتد من جنايات أخرى؛ كالقتل أو محاربة المجتمع الإسلامي، أو الخروجِ عن جماعة المسلمين، ونحوِها من الجرائم.

وإما القول بأنها عقوبة تعزيريةٌ تخضع لأحكام السياسة الشرعية[2]

وفيما يلي ذكرُ أهمِّ الأدلة على عقوبة المرتد، ومناقشة مدَى إمكانية قَبولِ هذه التأويلات لها:

الدليل الأول: ما رواه عِكْرِمةُ عن ابن عباس، عن النبي ﷺ، أنه قال: **(مَن بَدَّلَ دِينَهُ فاقْتُلُوهُ)**[3]، وهذا الحديث بالإضافة لتخريج البخاريِّ له في صحيحه، فإنه قد توارد الأئمةُ على الحكم عليه بالصحة[4]

---

(١) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للريسوني (ص١٣٣).

(٢) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للريسوني (ص١٣٣)، وفي أصول النظام الجنائي الإسلامي، د. محمد سليم العوا (ص١٩٥)، وحرية الفكر في الإسلام، لعبد المتعال الصعيدي (ص٨٥).

(٣) أخرجه البخاري (٣٠١٧)، (٦٩٢٢).

(٤) منهم: الدارقطني، كما في سننه (٣/ ٣٤)، وابن عبد البر في الاستذكار (٦/ ١٥٦)، والتمهيد (٥/ ٣٠٤)، وغيرهما كثير.

وأما ما ذكره د. العلواني من تضعيفه للحديث[1] بعِكْرِمةَ الراوي عن ابن عباس رضي الله عنهما، أو باضطراب الحديث، فهو أمرٌ غير صحيح، وقد تولّى ذلك مَن ناقش العلواني في خصوص هذه المسألة[2].

والمهم هو نقاش مدَى ارتباط هذا الحديث بقصة معيَّنة في زمن النبي ﷺ أو مَن بعده؛ فإن هذا لا دليل عليه، ولا يصحُّ ما ذكره العلواني من ربط الحديث بقصة اليهودي المرتدِّ الذي قتله أبو موسى في اليمن، الذي ادَّعى العلواني أنه كان متلاعبًا في الدين[3]، فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قَالَ: (أَقْبَلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَمَعِي رَجُلَانِ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ، أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِي وَالآخَرُ عَنْ يَسَارِي، وَرَسُولُ اللهِ ﷺ يَسْتَاكُ؛ فَكِلَاهُمَا سَأَلَ، **فَقَالَ**: «**يَا أَبَا مُوسَى، أَوْ: يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ قَيْسٍ**» قَالَ: قُلْتُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالحَقِّ مَا أَطْلَعَانِي عَلَى مَا فِي أَنْفُسِهِمَا، وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُمَا يَطْلُبَانِ العَمَلَ، فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى سِوَاكِهِ تَحْتَ شَفَتِهِ قَلَصَتْ، **فَقَالَ**: «**لَنْ، أَوْ: لَا نَسْتَعْمِلُ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ، وَلَكِنِ اذْهَبْ أَنْتَ يَا أَبَا مُوسَى، أَوْ يَا عَبْدَ اللهِ بْنَ قَيْسٍ، إِلَى اليَمَنِ**»، ثُمَّ اتَّبَعَهُ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ أَلْقَى لَهُ وِسَادَةً، قَالَ: انْزِلْ، وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثَقٌ، قَالَ: مَا هَذَا؟ قَالَ: كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، قَالَ: اجْلِسْ، قَالَ: لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ، قَضَاءُ اللهِ وَرَسُولِهِ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ، ثُمَّ تَذَاكَرَا قِيَامَ اللَّيْلِ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: أَمَّا أَنَا فَأَقُومُ وَأَنَامُ، وَأَرْجُو فِي نَوْمَتِي مَا أَرْجُو فِي قَوْمَتِي)[4].

فلم يأتِ ما يدُلُّ على تلاعُبِ اليهودي، فلا دليل يربط بين هذا التأويل وهذا الحديث[5]؛ بل كما في رواية أحمدَ في قصة اليهودي أنَّ معاذًا رضي الله عنه

(١) انظر: لا إكراه في الدين (ص١٢٧، ١٢٩).

(٢) انظر: الردة بين الحد والحرية؛ قراءة نقدية في كتاب: لا إكراه في الدين، لصالح العميريني (ص١٧٨ ـ ٢٠٣)، وانظر: الملحق لنفس الكتاب، للشيخ عبد الله السعد (ص٢٣٧).

(٣) انظر: لا إكراه في الدين، للعلواني (ص١١٩).

(٤) أخرجه البخاري (٦٩٢٣)، ومسلم (١٧٣٣).

(٥) انظر: فضاءات الحرية، للعميري (ص٣٣٠).

قال: (قَضى اللهُ ورسولُه أنَّ مَن رجَع عن دينه فاقتلُوه)[1] هكذا من غير ربط لأيِّ أمر خارج عنه، فمجرَّدُ الرجوع عن دين الإسلام يحقِّق حدَّ الرِّدَّة[2]، والأصل في صيغة الأمر الوجوب، والأصل في الأدلة الشرعية العموم.

الدليل الثاني: ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعًا: **(لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشهَدُ أنْ لا إلٰهَ إلَّا اللهُ وأنِّي رَسُولُ اللهِ، إلَّا بإحْدَى ثَلاثٍ: النَّفْسُ بالنَّفْسِ، والثَّيِّبُ الزَّاني، والمُفارِقُ لدِينِهِ التَّارِكُ للجَماعَةِ)**[3]

ففي هذا الحديثِ ركَّز جمعٌ من المعاصرين على قوله: **(المُفارِقُ لدِينِهِ التَّارِكُ للجَماعَةِ)** في كونه وصفًا يدُلُّ على محاربة هذا المرتدِّ للمجتمع الإسلامي، أو الخروجِ عن جماعة المسلمين، وكَيلِ العداءِ لهم.

ولقد اختَلف أهل العلم في تفسير معناه على ثلاثة أقوال[4]، مِن أشهرها وأصحِّها ما ذكره ابن حجر بقوله: «والمراد بالجماعة جماعةُ المسلمين؛ أي: فارقهم أو تركَهم بالارتداد، **فهي صفة للتارك أو المفارِق، لا صفةٌ مستقلَّة، وإلا لكانت الخصالُ أربعًا**، وهو كقوله قبل ذلك: **(مُسْلِم، يَشهَدُ أنْ لا إلٰهَ إلَّا اللهُ)** فإنَّها صفة مفسِّرةٌ لقوله: **(مُسْلِم)**، وليست قيدًا فيه؛ إذ لا يكون مسلمًا إلا بذلك. ويؤيِّد ما قلْتُه أنه وقع في حديث عثمانَ: **(أوْ يَكفُرَ بَعْدَ إسْلامِهِ)** أخرجه النَّسائي بسند صحيح، وفي لفظ له صحيح أيضًا: **(ارْتَدَّ بَعْدَ إسْلامِهِ)**. وله من طريق عَمرو بن غالب، عن عائشة رضي الله عنها: **(أوْ كَفَرَ بَعْدَمَا أَسْلَمَ)**، وفي حديث ابن عباس عند النسائي: **(مُرْتَدٌّ بَعْدَ إيمانٍ)**». وقال أيضًا ناقلًا عن البيضاوي: «قال البيضاوي: **(التَّارِكُ لِدِينِهِ)** صفة مؤكِّدةٌ للمارق؛ أي: الذي ترَك جماعةَ المسلمين وخرج من جملتهم»[5]

---

(١) أخرجه أحمد (٢٢٠١٥).

(٢) انظر: الحرية الدينية وعقوبة الردة، مناقشات وردود، د. عثمان علي حسن (ص١٩٤).

(٣) أخرجه البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦).

(٤) انظر: الردة بين الحد والحرية؛ قراءة نقدية في كتاب: لا إكراه في الدين، لصالح العميريني (ص٢٠٥ ـ ٢٠٧)، وفضاءات الحرية، للعميري (ص٣٣٧).

(٥) فتح الباري، لابن حجر (١٢/ ٢٥١).

فهذا الوصف وصفٌ كاشف، لا منشِئٌ ومقيِّد، ومن المعتاد أن المرتد يُغيِّر ولاءَه ليكونَ ضدَّ الإسلام وأهلِ جماعته، فقد يكون هذا الوصفُ بحكم الأغلب[1].

وقد اقتصرتُ على تحليل أصرحِ وأصحِّ ما ورد من أحاديثَ لإثبات الردة، وتركت غيرها الكثير، وإلا فإن الاستقصاء للأدلة[2] يطول في هذا المقام جدًّا، وقد بقيت الإشارة لبعض النقاط:

الأولى: مناقشة القول بكون عقوبة الردة هي عقوبةً تعزيرية خاضعة لتقدير الحاكم كما يقوله بعضهم[3]، فإن هذا لو كان صحيحًا لَما أنكر معاذ رضي الله عنه على أبي موسى إيثاقَه اليهوديَّ الذي ارتد، ولكنه قال: لا أجلس حتى يُقتل،

---

(١) انظر: الحرية الدينية وعقوبة الردة، مناقشات وردود، د. عثمان علي حسن (ص١٩٦).

(٢) وردت أحاديثُ كثيرة؛ منها:

١ ـ عن عثمان بن عفان رضي الله عنه: سمِعْت رسول الله ﷺ يقول: (**لَا يَحِلُّ دَمُ الْمُسْلِمِ إِلَّا بِثَلَاثٍ: إِلَّا أَنْ يَزْنِيَ وَقَدْ أُحْصِنَ فَيُرْجَمَ، أَوْ يَقْتُلَ إِنْسَانًا فَيُقْتَلَ، أَوْ يَكْفُرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَيُقْتَلَ**) أخرجه أحمد (٢/ ٣٦٨) ومعناه في الصحيحين.

٢ ـ وعن عكرمة، أن عليًّا رضي الله عنه حرَّق قومًا، فبلغ ابنَ عباس، فقال: لو كنتُ أنا لم أحرقهم؛ لأن النبي ﷺ قال: (**لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللهِ**)، ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: (**مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ**) أخرجه البخاري (٣٠١٧).

٣ ـ عن عُبيد الله بن عبد الله بن عُتبة، عن أبيه، قال: أخذ ابن مسعود قومًا ارتدُّوا عن الإسلام من أهل العراق، فكتب فيهم إلى عمر، فكتب إليه: «أن اعرض عليهم دين الحق، وشهادة لا إلٰه إلا الله، فإن قبلوها فخَلِّ عنهم، وإن لم يقبلوها فاقْتُلهم. فقبِلَها بعضهم فتركه، ولم يقبلها بعضهم فقتله». أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٨٧٠٧)، وصحح إسناده ابن تيمية في الصارم المسلول (٣/ ٦٠٥) والعَيني في نخب الأفكار (١٢/ ١٦٤).

٤ ـ عن أبي عمرٍو الشيباني قال: أُتِيَ عليٌّ بشيخ كان نصرانيًّا ثم أسلم، ثم ارتدَّ عن الإسلام، فقال له علي: «لعلَّك إنما ارتددتَ لأنْ تُصيب ميراثًا ثم ترجِع إلى الإسلام»؟ قال: لا قال: «فلعلَّك خطبت امرأة، فأبوا أن ينكِحُوكَها، فأردت أن تَزَوَّجها ثم ترجع إلى الإسلام»؟ قال: لا قال: «فارجعْ إلى الإسلام». قال: أما حتى ألْقى المسيحَ فلا. فأمر به عليٌّ، فضُرِبَت عُنقه، ودفع ميراثه إلى ولده المسلمين. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٠١٣٨، ١٨٧٠٩).

(٣) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، للريسوني (ص١٣٣). وفي أصول النظام الجنائي الإسلامي، د. محمد سليم العوا (ص١٩٥، ٢١٧). وحرية الفكر في الإسلام، لعبد المتعال الصعيدي (ص٨٥)، والحريات العامة في الشريعة الإسلامية، للغنوشي (ص٤٩ ـ ٥٠).

قضاءُ الله ﷻ، وقضاءُ رسوله ﷺ، ثلاث مرات، فأَمر به فقُتل[1].

الثانية: اعترض مَن أنكر قتل المرتد بأن هذه الجملة من الأحاديث إنما هي آحاد، وأحاديث الآحاد لا تُقبل في الحدود[2].

فيقال: هذا ليس على إطلاقه، فقد قال الآمدي: اتفق «الشافعية والحنابلة وأبو يوسفَ وأبو بكر الرازيُّ من أصحاب أبي حنيفة، وأكثر الناس على قَبول خبر الواحد فيما يوجب الحدَّ»[3].

وعلى فرض عدم قَبولِها فليست هذه الأحاديث أحاديثَ آحاد، فهي وإن كان بعضها آحادًا فإنها وردت بألفاظ وطرُقٍ كثيرة جدًّا تصل بمجموعها إلى التواتر المعنوي، كما ذكر أحمد شاكر[4].

الثالثة: أن حكم قتل المرتد نُقلت فيه الإجماعاتُ الكثيرة، من أقدمها قولُ الشافعي: «فلم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يُفادى بمرتد بعد إيمانه، ولا يُمنُّ عليه، ولا تؤخَذ منه فِديةٌ ولا يُترَك بحال حتى يُسلِمَ أو يُقتَلَ»[5]؛ بل يُصرِّح بما يَربط علةَ القتل بالردة فقط دون غيرها، فيقول: «إنما يوجِب دمَه كُفرٌ ثبت عنه، إذا سُئل النُّقْلةَ عنه امتنع، وهذا أَولى المعنيين به عندنا؛ لأنه رُوي عن النبي ﷺ أنه قتَل مرتدًّا رجع عن الإسلام، وأبو بكر قتل المرتدين، وعمر قاتل طُلَيحة، وعُيَيْنةَ بنَ بدر، وغيرَهما»[6] وحكايات الإجماع كثيرةٌ جدًّا، كلُّها لا تَذكر شيئًا من التأويلات المذكورة، وقد تتبَّعها عدد من الباحثين[7].

وقد أطلْتُ في ذكر حدَّ الردة؛ ذلك لأنه من أهمِّ المسائل المبنية على القول بمقصد الحرية، ولكثرة الحديث حوله عند المقاصديين المعاصرين.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩٢٣)، ومسلم (١٧٣٣).

(٢) انظر: لا إكراه في الدين (ص١٢٤).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١١٧).

(٤) مجلة الكتاب المصرية (٣/ ٢) السنة الثانية، محرم ١٣٦٦هـ، نقلًا عن الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسُّنَّة على قضايا الحرية (ص٣٥٤).

(٥) الأم (٦/ ١٦٩).

(٦) الأم (١/ ٢٩٥).

(٧) انظر: إبراهيم الحقيل في الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسُّنَّة على قضايا الحرية؛ فقد ذكر ستة وثلاثين إجماعًا واتِّفاقًا في عصور متعددة متفاوتة (ص٣٥٤ ـ ٣٥٠).

المطلب الثاني

بعض مسائل الولاء والبراء

لقد طُرحت مسائلُ الولاء والبراء من نواحٍ عدة:

منها: القول بأنها أحكام كانت تناسِب واقع المسلمين سابقًا، وهي الآن لا تناسب واقعنا، وهذا نوقِش نقاشًا وافيًا في نقد التاريخية.

ومنها: ما نوقش تحت ضغط الواقع الحالي، مما جعَل أبرزَ المشكلات التي تواجه مَن يطرح بعض تطبيقات الولاء والبراء ـ كما في مخالفة المشركين، أو الجزية، أو حكم ولاية الكافر على المسلم ـ هو الانطلاقَ من ضغط الوضع المعاصر، أو بمعنًى آخرَ: الوضع الراهن للدولة الحديثة التي استوردت غالب أنظمتها رَغَبًا أو رَهَبًا، من خلال توريث الاستعمار للأنظمة في البلدان المستعمرة التي جلَتْ عنها، والتي بطبيعة الحال وُجد فيها المسلمُ وغيره تحت مظلةِ دولةٍ مدنية حديثة، لا تفرِّق بينهما في كثير من التفاصيل الحياتية.

والخطاب المقاصدي عندما خاض هذه القضايا لم ينكِر هذه الأحكام في الأعم الأغلب، وإنما اضطُر جماعة من المفكرين والعلماء المعاصرين ـ بطيب نية كثير منهم ـ إلى الرجوع إلى الأحكام المتعلقة بالولاء والبراء، ومحاولة بيان الحكمة والعلة بطريقة لا تتعارض مع معطيات هذا العصر.

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي حول الجزية:

يُعَدُّ موضوعُ الجزية من أشهر القضايا التي تَكلَّف فيها الخطاب المقاصدي في محاولة لبيان الحكمة والمقصد الذي شُرعت لأجله، وأن هذه الحكمة تتلخَّص في كون **الجزية بديلًا عن الزكاة التي فُرضت على المسلم، أو أنها مقابل الحماية لهم وعدمِ اشتراك الذِّمِّيِّينَ في الخدمة العسكرية والدفاع عن الحَوزة**، وقد كان السبيل إلى إثبات هذه الحُكم هو بعض التعليلات، وبعض المرويات التاريخية عن الصحابة ومن بعدهم.

مناقشة أدلة الخطاب المقاصدي في حكمة الجزية:

أولًا: مناقشة القول بأن الجزية بدل عن الزكاة:

وقد كان مِن تعليلاتهم:

١ ـ بعد حروب المرتدين الذين امتَنعوا عن أداء الزكاة، «كان من الطبيعي إذن أن يلجأ العرب إلى فرض أنواع من الضرائب على مَن يرفضون اعتناق الدين الإسلامي؛ حتى لا يُصبحوا بمنجاة عن دفع الزكاة التي يَلتزم بأدائها جميعُ المسلمين، ومن هنا فُرضت الجزية»[١]

٢ ـ أنَّ جعْل الجزية ضريبةً تؤخَذ من أهل الذمة بمقدار الزكاة؛ لكي يَتساوَوْا في الالتزامات المالية[٢] وغيرها من التعليلات.

ولا يصح جعل الجزية للذمي بدلًا عن الزكاة للمسلم؛ فإن الجزية إنما هي واجبة برقبته ولمنحه الأمانَ وليست في ماله، وليست قُربة يَتقرَّب بها، بينما الزكاة على خلاف ذلك تمامًا؛ فهي واجبة بمال المسلم لا برقبته، وهي قُربة يَتقرب بها ويؤْجَر عليها، وهذه الفروق محلُّ اتفاق، فضلًا عن فرق آخر هو محلُّ نزاع مع مَن ينفيه؛ وهو أن الجزية تؤخَذ قهرًا وصَغارًا بصريح الآية، بخلاف الزكاة التي يَقترِن بها المدحُ والدعاء، يقول الكِيَا الهَرَّاسيُّ في الوصفين الواردين في قوله تعالى: ﴿عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩]: «وفائدة هذين الشرطين الفرقُ بيْن ما يوجد منهم مع كفرهم، وبين ما يوجد من المسلمين من الزكاة، فكما يَقترِن بالزكاة المدحُ والإعظام والدعاء له، فيقترن بالجزية الذُّلُّ والذمُّ، ومتى أُخِذت على هذا الوجه، كان أقربَ إلى ألا يَثْبُتوا على الكفر؛ لِما يتداخلهم من الأَنَفة والعار، وما كان أقربَ إلى الإقلاع عن الكفر فهو **أصلح في الحكمة، وأولى بوضع الشرع**»[٣]

وقال ابن حجر: «قال العلماء: الحكمة في وضع الجزية أن الذل الذي

---

(١) الجزية في الإسلام، محمد كامل حسن المحامي (ص٨).

(٢) انظر: فقه الزكاة، للقرضاوي (١/١٢٦ ـ ١٣٢).

(٣) أحكام القرآن، للكيا الهراسي (٤/١٩٠٢).

يَلحَقُهم يَحمِلهم على الدخول في الإسلام، مع ما في مخالطة المسلمين من الاطِّلاع على محاسن الإسلام»[1].

فكيف يُنَصُّ في الآية على وصف (الصَّغار)، ثم يقال: إن الجزية للذِّميِّ بإزاء الزكاة للمسلم؛ حتى تتماثَلَ الحقوق؟!

قصة بني تَغلِب:

بقيَ التنبيه على القصة المشهورة، والتي تَصالَحَ فيها عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع بني تَغْلِب، على أن يَدفَعوا ضِعفَ ما يدفعه المسلم في الزكاة تحت مسمَّى الصدقة؛ عِوضًا عن الجزية بعد أن انحازوا ولَحِقوا بالروم، وكانوا ذَوِي عدد وبأسٍ وقوة.

فعن زُرْعَةَ بن النُّعمان: أنه كلَّم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بني تَغْلِب، وقال له: إنهم عربٌ يأنَفون من الجزية، فلا تُعْنِ عدوَّك بهم، فصالحهم عمر على أن أُضعِّفَ عليهم الصدقة، فاشتَرط عليهم: ألَّا يَنصُروا أولادهم»[2].

فقد غلَّب عمر بن الخطاب رضي الله عنه مصلحةَ المسلمين وكفَّ شرَّ هؤلاء، ولكن لا يُفهم من هذا الخبر أنه أَسقط عنهم الجزية؛ بل هي جزية على الصحيح، وإن كانت باسم الصدقة؛ لأن الصدقة قُربة، والكافر لا قُربةَ له.

قال ابن قُدامةَ: «هذا المأخوذ منهم جزيةٌ باسم الصدقة؛ فإن الجزية يجوز أَخْذُها من العُروض»[3]، وقد قال ذلك غيره من أهل العلم[4].

وقال ابن القيم: «قال الشافعي رحمه الله تعالى: المأخوذ منهم جزية وإن كان باسم الصدقة، فلا تؤخَذ إلا ممن تؤخذ منه الجزية؛ فلا تؤخَذ من امرأة ولا صبيٍّ ولا مجنون، وحُكمها عنده حكم الجزية وإن خالفتها في

---

(١) فتح الباري (٦/ ٣١١).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢/ ٤١٦) (١٠٥٨١)، وابن حزم في المُحَلَّى (٦/ ١١٢)، وقال أحمد شاكر: خبر بني تَغْلِب هذا رُوي من طُرق كثيرة تطمئن النفس إلى أن له أصلًا صحيحًا.

(٣) المغني (١٠/ ٥٨٢).

(٤) انظر: أحكام القرآن، للجصاص (٣/ ١٤٠).

الاسم. قال الشافعي رحمه الله تعالى: وقد رُوي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: هؤلاء حمقى؛ رضُوا بالمعنى وأبَوُا الاسم. وقال النُّعمان بن زُرْعَةَ: خُذْ منهم الجزية باسم الصدقة»[1]

«ومن هنا يتبين خطأُ ما ذهب إليه البعض من جواز إسقاط الجزية عن أهل الكتاب؛ لأنهم يدفعون الضرائب قياسًا على بني تَغْلِب، وهذا قياس باطل؛ لتخلُّفِ العلة، وهي الصلح الذي وقع للأسباب المذكورة آنفًا، فكيف يُقاس مَن صالَحوا على الجزية وعاشوا قرونًا في بلاد المسلمين صاغِرينَ تحت حكم الإسلام على بني تَغْلِب وما تبيَّن من حالهم؟!»[2]

ثانيًا: مناقشة القول بأن الجزية مقابل الحماية وعدم الاشتراك في القتال:

عارَض العشماوي حُكم الجزية بمقصد الرحمة، وأنها إنما فُرضت مقابل الحماية وبدلَ الإسهام في الحرب[3]

وقال بذلك بعضُ رُوَّاد الاتجاه التجديدي؛ كالقرضاوي، ومحمد سليم العوا، وغيرهما[4]

وبِناءً على هذا يرى بعضهم أنه بمجرد مشاركة أهل الذمة في الدفاع عن الدول المسلمة وفي الخدمة العسكرية، فإنها تَسقُط عنهم الجزية[5]

أدلة القول بأن الجزية مقابل الحماية وعدم الاشتراك في القتال:

١ ـ كتاب خالد بن الوليد الذي كتبه لصلوبا بن نسطونا: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا كتاب من خالد بن الوليد وقومِه، إنِّي عاهدْتُكم على

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم (١/ ٢١٢).

(٢) حتى يُعْطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، إيهاب كمال أحمد، بحث منشور في موقع الألوكة.

(٣) انظر: جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص١١٠).

(٤) انظر: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، للقرضاوي (ص٣٣)، والاستدلال الخاطئ بالقرآن والسُّنَّة على قضايا الحرية، لإبراهيم الحقيل (ص٥٠١).

(٥) انظر: معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، د. نريمان عبد الكريم أحمد (ص٤٠)، وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، د. يوسف القرضاوي (ص٣٣)، وفقه الزكاة، للقرضاوي (١/ ١٢٩).

الجزية والمَنَعة، على كل ذي يد. وقد قَبِلْتُ ومَن معي من المسلمين، ورَضيت ورضيَ قومُك، فلك الذِّمَّةُ والمَنَعة، فإنْ منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا حتى نمنعَكم»[(١)]

٢ ـ أن أبا عُبَيدةَ بن الجَرَّاح عندما أعلمه نوّابُه على مدُن الشام بتجمُّع الروم لمقاتلة المسلمين، كتب أبو عُبيدةَ إلى كلِّ والٍ ممن خلفه في المدن التي صالح أهلَها يأمرهم أن يردُّوا عليهم ما جُبيَ من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: «إنما رددْنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغَنا ما جُمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتُم علينا أن نمنعكم، وإنَّا لا نَقدِرُ على ذلك، وقد رددْنا عليكم ما أَخَذْنا منكم، ونحن لكم على الشرط وما كتَبْنا بيننا وبينكم، إنْ نصَرَنا الله عليهم»[(٢)]

٣ ـ قال سعيد بن عبد العزيز: بلغَني أنه لـمَّا جَمَع هِرَقلُ للمسلمين الجُموعَ، وبلغ المسلمين إقبالُهم إليهم لوقعة اليَرْموك، ردُّوا على أهل حِمصَ ما كانوا أخذوا منهم من الخراج، وقالوا: قد شُغِلْنا عن نصرتكم والدَّفعِ عنكم، فأنتم على أمركم[(٣)]

نقاش الأدلة:

أولًا: لا شك أن من أهمِّ حقوق أهل الذمة الدفاعَ عنهم، وإذا لم يستطع المسلمون أداءَ الحق، فيجب عليهم أن يردُّوا عليهم الجزية، لكن لا يلزم من هذا أن تكون علةُ الجزية هي الحماية، وإنما هي واجب من واجبات المسلمين، يجب عليهم أداؤُه.

ثانيًا: لم يَرِدْ في أيٍّ من الآثار النصُّ على أن علة الجزية هي الحماية، ولو فرض أنها أحد العلل ـ وإن كان هذا يعوزه الدليل ـ، فإنَّ وجود حكمة لحُكم معيَّنٍ لا ينفي وجودَ غيرها؛ بل وجود ما هو أَولى منها، ألا وهي

---

(١) تاريخ الطبري (٣/٣٦٨).

(٢) الخراج، لأبي يوسف (ص١٣٩).

(٣) فتوح البلدان، للبَلاذُري (ص١٨٧).

حكمة الإبقاء على الدين المخالف للإسلام، فهذا هو المقصد الأصلي في فرض الجزية.

ثالثًا: هذه الآثار - إن صحَّتْ - فليس فيها إسقاطُ الجزية لمجرد اشتراكهم في القتال مع المسلمين، وإنما «فيها أن مَن شرطِ إعطائهم الجزية: أن يَمنعهم المسلمون من العدو ويَحمونهم منهم، فلمَّا لم يتمكن المسلمون من الوفاء بهذا الشرط، ردُّوا لهم أموالهم، ثم بيَّن المسلمون لهؤلاء النصارى أنهم باقُون على الوفاء بهذا الشرط إنْ نصرهم الله ﷻ»[1]

رابعًا: أن هذه الآثار وإن وردت عن بعض الصحابة، بيد أنها ليست نصوصًا معصومة؛ بل هي مسائلُ اجتهاديةٌ خاضعة للسياسة الشرعية، وهل تُعَدُّ الروايات التاريخيةُ وتطبيقات الولاة في غير زمن الخلفاء الراشدين مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي، بحيث توقِف حُكمًا صريحًا ثابتًا؟[2] وقد تساهل بعضهم فنقل حوادثَ متأخرة، كما في بعض تطبيقات الدولة العثمانية.

كيف تُقابَل هذه الآثارُ بالنصوص المعصومة الصريحة التي لم تَنُصَّ على هذه العلة؛ وإنما خيَّرت بين الإسلام والجزية فقط؟! كقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ۝٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]، وعامة المفسرين على أن الجزية في مقابل الكفِّ وترْكِنا لهم على دينهم[3].

وكذلك صريح حديث بُرَيْدَةَ رضي الله عنه في وصية النبي ﷺ: (**إذا أَمَّر أميرًا على جيش أو سَرِيَّة، أوصاه في خاصَّته بتقوى الله ومَن معه من المسلمين خيرًا**)، إلى أن قال: (**وإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ المُشْرِكِينَ فادْعُهم إلى ثَلاثِ**

---

(١) انظر: فقه المتغيرات في علائق الدول الإسلامية، للدكتور سعد مطر العتيبي (١/ ١٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٥).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٤٠٧)، وأحكام القرآن، للكيا الهراسي (٤/ ١٩٠)، والمحرر الوجيز، لابن عطية (٣/ ٢١)، وتفسير القرطبي (٤/ ١١٠)، وأحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٤٨٠)، وقد نقل قولًا ولم يَعْزُه بأن الجزية عن الجهاد والنُّصرة، وأعرض عنه.

خِصَالٍ ـ أو خِلَالٍ ـ، فأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فاقْبَلْ مِنْهُمْ وكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وكُفَّ عَنْهُمْ)، ثم قال: (**فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فاقْبَلْ مِنْهُمْ وكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ باللهِ وقَاتِلْهُمْ**)[١].

ومثله حديث الـمُغيرةِ ﵁ لـمَّا قابَل كِسرى: (فأمَرَنا نبيُّنا رسول ربِّنا ﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحدَه أو تؤدُّوا الجزية)[٢].

فهذه أحاديث صريحةٌ لم تَنُصَّ ولم تُشِرْ إلى الحكمة التي يقول بها الخطاب المقاصدي؛ بل على العكس من ذلك؛ فإنها تربط من خلال مقارنة ثنائية: إما الإسلام، أو الجزية، وليس هذا استدلالًا بالنص فقط، وإنما هو أيضًا استنباط لمقصد الجزية وحكمتِها من هذه النصوص، التي تَخُصُّها وتخصُّ غيرَها من أحكام أهل الذمة، فقد سبق ذكر النص باعتباره أحدَ طرق استنباط المقاصد، كما أشار إلى ذلك الشاطبي وغيره، من ذلك قول النجار: «فالأمر بفعل شيء ما، إنما هو نصٌّ في مقصد شرعي يحقِّقه القيام بذلك الفعل»[٣].

خامسًا: لو كانت علةُ الجزية هي الحمايةَ والمَنَعة عنهم، لَما كان التخيير الواردُ في الأحاديث الواردة بين الإسلام والجزية والقتال، وإلا لكان التخييرُ بين الجزية والمَنَعة، وهذا لم يأتِ به نَصٌّ، وإنما غاية ما ورد من التطبيقات في التاريخ الإسلامي أنها من اللوازم والحقوق التابعة لهذا الحكم، وأحيانًا تكون من بنود الصلح التي نُصَّ عليها[٤].

وأما قول من قال: إنه بمجرد مشاركة أهل الذمة في الخدمة العسكرية، فإن هذا يُسقِط عنهم الجزية؛ فالصحيح أن الجزية لا تَسقُط عنهم؛ لأن الجزية إنما وُضعت صَغارًا وإذلالًا للكفار.

---

(١) أخرجه مسلم (١٧٣١).

(٢) أخرجه البخاري (٣١٥٩).

(٣) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للنجار (ص٩٣).

(٤) انظر: الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسُّنَّة على قضايا الحرية، إبراهيم الحقيل (ص٥٠٦).

بل حتى لو قيل: إن الجزية تجب بدلًا عن النصرة، فهذا لا يسوِّغ القول بسقوطها عن أهل الذمة حالَ اشتراكهم مع المسلمين في القتال؛ لأن الجزية من علامات الصَّغار الذي جاء النص القرآني بوجوب فرضه على أهل الكتاب من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشرع جعل سبب الإبقاء للذمي على دينه هو المال وليس النفْس، فمشاركته ببدنه لا تكون بدلًا عن دفعه المالَ[1].

سادسًا: يجب التفريق بين ما يَصطلح عليه الإمام أو نائبُه مع قوم أو قبيلة أو بلد وبين الجزية؛ فإن هذا خاضع للسياسة الشرعية وَفْقَ مصلحة المسلمين وليس للهوى، وهذا لا يقال فيه بإسقاط الجزية فقط؛ بل قد يقال: إنه من قبيل المهادنة؛ بل ـ فوق ذلك ـ قد يقال بالحِلْف مع الكفار لمصلحة المسلمين، وهذا المعنى لا يمكن إنزالُه على مسألة الجزية الفردية لعموم أهل الذمة الموزَّعينَ في الدولة المسلمة.

معنى قوله تعالى: ﴿عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩]:

ليس المقصود هو استقصاءَ المعنى اللغوي وأقوالَ المفسرين فيها، ولكن أشيرُ إلى أن عامة المفسرين يحملون الآية على معنى القهر والإذلال؛ إذ إنهم خَضعوا لحكم يخالف دينهم، وقد تَنوَّعت عباراتهم في ذلك[2]؛ يقول ابن عاشور: «تعظيم الحكم الإسلامي وتحقير أهل الكفر»[3].

ولكن فهمي هويدي لا يجد مبررًا لأقوال المفسرين حول الآية: «سوى أن بعضهم تأثَّروا في ظروف تاريخية خاصَّةٍ بتصرفات لبعض أهل الذمة، شكَّلتْ إساءاتٍ جارحةً لمجتمع المسلمين في ظروف دقيقة مثل الحروب الصليبية، أو اجتياح التتار للعالم الإسلامي»[4].

---

(١) انظر: فقه المتغيرات في علائق الدول الإسلامية، للدكتور سعد مطر العتيبي (١/ ١٨٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١١/ ٤٠٧)، وأحكام القرآن، للكِيَا الهرَّاسي (٤/ ١٩٠)، والمحرر الوجيز، لابن عطية (٣/ ٢١)، وتفسير القرطبي (٤/ ١١٠)، وأحكام القرآن، لابن العربي (٢/ ٤٨٠)، وقد نقل قولًا ولم يَعْزُه بأن الجزية عن الجهاد والنُّصرة وأعرض عنه.

(٣) التحرير والتنوير (١٠/ ١٦٧).

(٤) مواطنون لا ذِمِّيون (ص١٤٠).

وقد أطلتُ في مسألة الجزية؛ لأنها من المسائل الرئيسة في موضوع الولاء والبراء، ويُقاس عليها غيرُها من المسائل؛ مثل الموقف من مخالفة المشركين، أو مساواة الـمسلم بالكافر، وما ترتَّب على ذلك من ولاية الكافر على المسلم، وغيرها من المسائل.

فالخلاصة:

أن الحرج الذي قد يَلحق بالدول الإسلامية الحديثة بسبب تطبيق هذه الأحكام؛ لكونها تتعارض مع ما فرضه واقعُ العصر من معاهدات واتفاقيات دولية: لا يعني بأي حال نقضَ هذا الحكم الشرعي من أصله، وإنما غاية ما يمكن أن يقال: إن المصلحة والسياسة الشرعيةَ قد تقتضي عدمَ تطبيقه في مثل هذه الأحوال؛ مراعاة للمعاني الطارئة على وَفقِ ما دلَّت عليه الشريعة من اعتبار الأحوال والأزمنة والأمكنة، وهذا يختلف تمامًا عن تغيير الحكم أو إلغائه، وهو أَولى من التكلُّف في تأويله، والتعسُّفِ في ادِّعاء حكمته أو علةِ تشريعه.

وهذا مطبَّقٌ ومتصوَّر في مسائلَ شتى؛ فعلى سبيل المثال: الدعوة إلى دين الإسلام فريضة لا جدال في أهميتها، وأنها واجب كفائي، ولكن قد يقال في بلد من البلدان: ليس من المصلحة الشرعية إظهارُ هذه الدعوة؛ لضرر قد يَرِدُ على مسلمي تلك البلاد من قوى خارجية، ونحو ذلك، فلا يلزم من هذا الحكم نقضُ أصل حُكم الدعوة إلى الإسلام.

المبحث الثالث

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي
في الفكر العربي المعاصر على الأحكام الشرعية العملية

تمهيد:

هذا المبحث هو أكثر المباحث الثلاثة تشعُّبًا، وقد أكثرتُ من الأمثلة في الباب الثاني؛ لجمع ما يكفي لتصوُّر نظرةِ الخطاب المقاصدي فيه، لكن لا يناسِبُ أن يوجَد مثلُ هذا التوسع والتشعُّبِ في الموضع الـمخصَّصِ للنقد؛ فإنه محلٌّ للتحليل والجمع لِما تفرق، مما يركِّز النظرة النقديةَ لهذا الخطاب المقاصدي، إضافةً إلى كون بعض المواضع تم نقاشها في مواضعَ سابقة؛ فلا حاجة للإعادة.

لقد طُرح نوعان من التطبيقات:

النوع الأول: عبارة عن تطبيقات عامة، تناولَتْ بشكل عامٍّ تطبيقَ المقاصد الشرعية في قراءة الأحكام الشرعية.

وهذا مضى نقاشه في (نقد التوجه إلى المقاصد بدلًا من النصوص والعلل الأصولية)[1]

النوع الثاني: ويُعنى بتناول مسائلَ تفصيليةٍ في أبواب متفرقة من أبواب الأحكام، مع التنبيه إلى عدم مناقشة كل تطبيق على حدة، وإنما ستكون المناقشة عامة؛ مع ذكر الأمثلة التوضيحية؛ ليُقاس عليها غيرُها.

---

(١) انظر: (ص٥١٧) في هذا الكتاب.

أولًا: ملحوظات عامة حول تطبيقات الخطاب المقاصدي على الأحكام الشرعية العملية:

١ ـ لقد تنوَّعتْ هذه التطبيقات وتفاوتت فيما بينها:

فمنها ما كان غاليًا؛ كإنكار بعض العبادات التي تُعرَف من الدين بالضرورة، كما في تطبيقات عبد المجيد الشرفي في نفيه لوجوب الصلوات الخمس، أو إمكانية الفِدْيةِ بدلَ الصيام للقادرين على الصيام، أو إجازة القروض ذات الزيادة الرِّبوية، كما يرى ذلك العشماوي، وهذه أحكام انفرد بها الحداثيون.

وهناك أحكام تُعَدُّ قريبةً من هذا الصنف، شارك في نفيها عدد من الإسلاميين، كما في بعض أحكام الحدود والجنايات؛ فقد شارك الجابري وعبدَ المجيد الشرفي عددٌ من الاتجاه التجديدي؛ كعبد الله العلالي وطه العلواني.

ومنها ما دون ذلك؛ كأن يقال بقول شاذٍّ مهجور عند السلف من خلال الاستدلال بالمقاصد، كما في حكم حلق اللحية، والموسيقا، والأخذ بالحساب الفلكي لدخول الشهر، كما عند د. القرضاوي.

ومنها ما دون ذلك مما يَسُوغ الخلافُ فيه، وهذا لم أقصِد إلى جمعه ونقدِه، وإنما ذكرت فيه مثالين اثنين فقط؛ وهما: زكاة المال المستفاد من الراتب، الذي يرى القرضاوي وجوب الزكاة فيه من دون اشتراط الحول، وجوازُ رمي الجمار قبل الزوال.

٢ ـ لم تكن المقاصدُ هي الدليلَ الوحيد عند غالب الاتجاه التجديدي؛ بل كانت عاضدًا لغيرها من الأدلة في أغلب الأحيان، بخلاف الحداثيين في تطبيقاتهم الغالية؛ فقد كانت المقاصد عندهم هي الدليلَ الأبرز للاستدلال على ما يروْن، وسبب ذلك ضعفُ الحصيلة الشرعية لدى الاتجاه الحداثي.

٣ ـ تنوعت المقاصد التي استُدل بها في التطبيقات العملية؛ مثل: التيسير، الرحمة، المساواة، أو التعبير برُوح الإسلام، أو الاستدلال بمقاصدِ

حُكم معين؛ كقول القرضاوي في مسألة الاعتماد على الحساب في ثبوت الشهر: «إن الحديث الشريف أشار إلى مقصد، وعيَّن وسيلة؛ أما المقصد من الحديث فهو واضح بيِّن، وهو أن يصوموا رمضان كلَّه، ولا يضيِّعوا يومًا منه؛ في أوَّلِه أو في آخره»[١]

٤ ـ رافق الاستدلالَ بالمقاصد في هذه التطبيقات العملية ـ خصوصًا عند الحداثيين ـ الاستعانةُ بالتاريخية؛ كما في إنكار وجوب الصلوات الخمس عند الشرفي بسبب تغيُّر أحوال الناس بالانشغالات الكثيرة، أو كما في نفي الجابري قطْعَ يد السارق باختلاف الظروف التي كان يعاقَب بها السارق، وتقدَّمَ نقْدُ التاريخية باعتبارها أساسًا للخطاب المقاصدي.

٥ ـ نقد هذه التطبيقات لا يعني أبدًا عدمَ القول بالاستناد إلى المقاصد باعتبارها إحدى أدوات الاستدلال؛ فهي منهجية استعملها جمع غفير من أهل العلم في مجال الأحكام العملية[٢]، ولكن النقد يتوجَّه إلى الاستدلال بالمقاصد في مقابل النصوص الصريحة، أو الإجماعات المَحكية عن أهل العلم، أو فيما هو معروف من الدين بالضرورة.

ثانيًا: نقد بعض تطبيقات الخطاب المقاصدي في الفكر العربي المعاصر على الأحكام الشرعية العملية:

عملية النقد لهذه التطبيقات ستكون من خلال عدة أدوات؛ وهي: الدليل النصِّيُّ الصريح، والقواعد المقاصدية التي مضتْ في الفصل التمهيدي، والاجتهاد المقاصدي، مع عدم التركيز على الرأي الفقهي والراجح منه، وإنما على المنهجية التي تعامَلَ معها الخطابُ المقاصدي، وذلك من خلال المطالب التالية:

---

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، للقرضاوي (ص١٧٩ ـ ١٨٠).

(٢) جمعت دراسات عدَّةٌ استعمالَ الأئمة للمقاصد والاجتهاد من خلالها، حتى من هؤلاء العلماء الذين عُرف عنهم استعمال النصوص والانتصار لها، على سبيل المثال: مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية لماجد العسكر.

المطلب الأول

تطبيقات الخطاب المقاصدي في أبواب العبادات

فمن التطبيقات على سبيل المثال: الأخذ بالحساب الفلكي لإثبات دخول الشهر، يقول القرضاوي: «إن الحديث الشريف أشار إلى مقصد، وعيَّن وسيلة؛ أما المقصد من الحديث فهو واضح بيِّن؛ وهو أن يصوموا رمضان كلَّه، ولا يضيِّعوا يومًا منه؛ في أوَّلِه، أو في آخره»، ثم ينتقل بما آلَ إليه هذا العصرُ من سهولة القياس وتيسُّرِه؛ فيقول: «فلماذا نَجمُد على الوسيلة ـ وهي ليست مقصودةً في ذاتها ـ، ونغفُلُ المقصدَ الذي قصده الحديث؟!»[1]

والصحيح خلافُ ذلك؛ فإن النص على الوسيلة ـ وهي الرؤية ـ كان أمرًا مقصودًا بذاته، والدليل على ذلك ـ كما يقول ابن تيمية ـ: «قوله ﷺ: (**إنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لا نَكْتُبُ ولا نَحْسُبُ**)[2]، هو خبرٌ تَضمَّن نهيًا، فإنه أَخبر أن الأمَّة التي اتَّبعتْه وهي الأمَّة الوسَط؛ أُمِّيَّةٌ لا تكتُب ولا تحسُب، فمَن كتب أو حسَب ـ [أي: لإثبات الأهِلَّةِ ونحوِها] ـ لم يكن من هذه الأمَّة في هذا الحكم»[3]، وهي مسألة منهجية في الاجتهاد المقاصدي، فلا يُستعجل بالحكم على وسيلة ما أنها اجتهادية، وهي في حقيقة الأمر تُشكِّل جزءًا من المقصد الشرعي في الحكم؛ فضلًا عن كون هذه الوسيلة قد يكون لها حكمةٌ معيَّنة.

إضافةً إلى كون هذه الوسيلة البديلةِ معروفةً منذ القِدَم وإن لم تكن بهذا القدر من التطور، وإلا لَما نصَّ النبي ﷺ على عدم الحساب؛ إذ لو لم يكن الحساب الفلكي ممكنًا معروفًا لَما نهى عنه[4]

---

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، للقرضاوي (ص١٧٩ ـ ١٨٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠)، وأبو داود (٢٣١٩)، والنسائي (٢١٤٠)، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٧٤).

(٤) للاستزادة في هذا الموضوع، انظر: رسالة لشيخ الإسلام موجودة في مجموع الفتاوى (ج٢٥)، وقد أُفردت في كتاب حقَّقها إبراهيم الحازمي، وانظر كذلك: مدى الاعتماد على الحسابات الفلكية لثبوت =

وأما ما يَخصُّ التطبيقاتِ الغاليةَ في مجال العبادات؛ كما يرى الشرفي من خلال قراءته المقاصدية: أن الصلاة بأحكامها الزمانية والمكانيةِ والعددية ليست توقيفية؛ بل العِبرة بظرف الـمصلِّي وما يناسب بيئتَه التي يعيش فيها[1]! بل يرى أن التقيُّد بصفة الصلاة التي قيَّدها الفقهاء بكيفيات محددةٍ يخالِف رُوحَ هذه العبادة[2]، وينسحب ذلك على الزكاة[3] والصيام[4]! فهذه تطبيقات لا يُشتغل بردِّها ونقدها؛ لأنها تتضمن إنكارًا لِما هو معلوم من الدين بالضرورة، من خلال رُوح الشريعة ومقاصدها ـ على حد زعمه ـ، ولا مجال لنقاش المنهجية العلمية التي استعملها؛ لأنها غير موجودة أصلًا، إنما هو كلام سطحي إنشائيٌّ يَنقُض أمورًا قطعية يُدركها العامي من المسلمين فضلًا عن العالم والمجتهد.

= الأهلة الشرعية، للدكتور نزار قاسم الشيخ، أبحاث الدورة الشرعية الفلكية الأولى، التي أقامتها جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض بالتعاون مع مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.

(١) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٦١).

(٢) انظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، عبد المجيد الشرفي (ص٥٣)، وكتاب تحديث الفكر الإسلامي (ص٥٢).

(٣) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٦٣ ـ ٦٤)، وانظر: مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، له أيضًا (ص٥٢).

(٤) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٦٣ ـ ٦٤)، وانظر لكلامه على أحكام الحج أيضًا (ص٦٥).

المطلب الثاني

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في أبواب الـمعاملات

من أشهرِ هذه التطبيقات ما سبق من إجازة د. العشماوي والشرفي للربا، وحجَّة العشماوي: أن الحال تغير ولم يَعُدِ الأمر كما كان؛ من استغلال لحاجة المَدِين الذي يؤدِّي إلى إعساره وإفلاسه[1]، ولم يعُدْ هناك نظام للربا، وإنما «نظام لحساب الفوائد على الديون في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على الـمعاملات، ويحدد الفائدة؛ بحيث لا تُغني الدائن، ولا تَستغِل المَدِين»[2].

والربا على وجه الخصوص من سائر الـمعاملات الـمحرَّمة، لو استُدل لتحريمه بمقاصد الشريعة من دون النصوص لكانت كافية؛ فإن مقصد دفعِ الظلم والضرر على الناس متمحِّضٌ ومتحقِّق في تحريم الربا، كيف وفيه من النصوص الصريحة الصحيحة ما يصعب حصرُه؛ بل انعقد عليه الإجماع؟! فالاستدلال بالمقاصد على تحريم الربا أوضحُ وأجلى من الاستدلال بها لإباحته؛ كما زعموا.

ولا يعني هذا عدمَ تفعيل العلماء لمقصد التيسير ونفيِ الحرج اللَّذَين يحتاجهما غالب الناس في الـمعاملات المالية على وجه الخصوص؛ بل على العكس من ذلك.

فعلى سبيل المثال: ثبت في الشريعة تحريمُ الغَرَر[3]، إلا أن العلماء ـ تفعيلًا لمقصد التيسير ـ أجازوا الغَرَر اليسير مما يحتاجه الناس؛ كبيع

---

(١) انظر: أصول الشريعة، للعشماوي (ص١١٣ ـ ١١٤).

(٢) المرجع السابق (ص١١٥).

(٣) وردت أحاديث كثيرة بذلك؛ منها ما رواه أبو هُريرة رضي الله عنه: نهى رسولُ اللهِ ﷺ عن بيعِ الحصاةِ وعن بيعِ الغَرَرِ. أخرجه مسلم (١٥١٣) وغيره.

الـمُغَيَّبات في الأرض[1]، وأحكام الـمُساقاة والـمزارعة، وإجازة السَّلَم، وبيعِ العَرايا[2].

ومن الأمثلة على تفعيل مقصد التيسير: التوسيع على الناس في العقود وصِيَغِها وشروطها[3]، وعدم التشديد عليهم كما هو الحال في العبادات.

كل هذا يؤكِّد عناية أهل العلم بمقصد التيسير، ولكن ليس على حساب المقاصد نفْسِها، كما في مخالفة مقصد نفيِ الظلم والضرر على الناس في الربا.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ٤٦ ـ ٤٩)، ومقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية، لماجد العسكر (ص٢٩٦).

(٢) انظر: المغني (٦/ ١٢٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٥٠)، ومقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية، لماجد العسكر (ص٣٥٦).

المطلب الثالث

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في أبواب الجنايات والحدود

أتت جملة من الحدود والجنايات منصوصةً محدَّدة مقدَّرة في القرآن والسُّنَّة، ولذلك فغالب مَن عارضها بالمقاصد من الحداثيين لم يَنفوها في وقت نزولها، وإنما أَعملوا سلاح التاريخية فيها، فهي ـ على رأيهم ـ أحكام لا خلاف فيها، ولكنها لا تَصلُح إلا لذلك الزمان الذي نزلت فيه، وقد مضى الكلام حول التاريخية.

وقد كانت المشكلة الأخرى هي التعليل بضغط الواقع المعاصر، والدعوة إلى ترك هذه الأحكام؛ حتى لا يؤثِّر تطبيقها على رُوح الشريعة، كما يقول الشرفي: «لا شك أن إسقاط هذه العقوبة في جلِّ البلاد الإسلامية لم يُبعد المسلمين فيها عن رُوح الرسالة المحمدية، وأن تنفيذها في البلدان القليلة التي ما زالت متشبثة بها بدعوى تطبيق الشريعة، يثير استنكارًا متزايدًا في الأوساط الواعية من المسلمين قبل غيرهم»[1]

ولكن هذه الأحكام قد أتت متوافقة مع مقاصد الشريعة؛ فضلًا عن كونها منصوصًا عليها بنصوص صحيحة صريحة، وهي في الوقت نفسه لا تتعارض مع الواقع المعاصر.

فالقِصاص ـ مثلًا ـ قد نُصَّ على حكمته في الآية: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة: ١٧٩] فالمقصد من إزهاق رُوح القاتل هو حماية أرواح البقية، فيَكُفُّ الناس عن القتل إذا عرَفوا أنهم سيُقتلون إذا قتَلوا، وكذلك لمنع الثأر الذي سيتعدى إلى أهل القاتل، فضَمِنَتِ الشريعة إعطاءَهم الحق في استيفاء حقِّ وليِّهم؛ ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾﴾ [الإسراء: ٣٣].

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ (ص٧٠). وانظر له كتاب: تحديث الفكر الإسلامي (ص٤٩)، والإسلام والحداثة (ص١٢٥)، وكتاب: إسلام الفقهاء، لنادر حمامي (ص٨٨ ـ ٩٣).

فهذه حكمة عامة للمجتمع؛ لتوطيد أمنِه بقتل مَن يَقتُل، والقصاص من كلِّ مَن يعتدي على ما دون النفس، وكذلك هي مصلحة للمقتول وأوليائه؛ بل حتى للقاتل وأوليائه؛ حتى لا يستشري القتل فيهم لطلب الثأر[1].

وشيء آخرُ: كيف نظَر الشرفي وغيره إلى القاتل بعين الرأفة، حتى لا تنزل به هذه العقوبة، وتركوا المقتول الذي قُتل بفعل القاتل نفسِه؟!

وأما قطع اليد؛ فإنه إنما شُرع لمقصد ظاهر، يقول د. النجار: «فالأمر بفعل شيء ما إنما هو نصٌّ في مقصد شرعي يحقِّقه القيامُ بذلك الفعل، ومثال ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨﴾ [المائدة: ٣٨] يتضمن في ذاته أمرًا بتحقيق مقصد الله في حفظ المال، وهو الأمر بقطع يد السارق.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن تُفهم هذه الآيةُ على أنها أمرٌ بالقطع، ولا يبقى مجالٌ بعد ذلك لأن يقال: إن هذا النص يمكن أن يُفهم منه الكفُّ عن قطع يد السارق؛ لأنه يؤدِّي إلى ضرر يَلحَق بالإنسان المقطوع، وهو ما يخالف حفْظَ النفْس؛ لأن هذا الفهم يجعل أوامر الله عاطلةً عن أن تؤديَ إلى تحقيق مقاصده؛ بل يجعله ناقضًا لتلك المقاصد، وهو ما بيَّنه الشاطبي في حديثه عن طرق الكشف عن المقاصد، ثم ذكر ما ذكره الشاطبي من كون مجرد الأمر والنهي يُعَدُّ طريقًا من طرق معرفة المقاصد، ثم بنى النجار على ذلك أن أيَّ أمر أو نهي يَحمل في ذاته مقصدًا إلٰهيًّا، فيُعيَّن المقصد من ذلك النص، ثم يجري على أساسه فَهمُ الأمر والنهي، ولكن إذا حصل العكس حصل الإشكال، وذلك إذا عُيِّن: «مقصد من خارج محتوى النص، ثم أُجري عليه فَهمُ ذلك النص، فإن الفهم سيكون حتمًا حائدًا عن المراد الإلٰهي، وذلك مثل أن يقرأ قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فيقال: إن حفظ كرامة الإنسان مقصدٌ إلٰهي، وعلى هذا الأساس

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة من عقوبة القتل قصاصًا مُقارنة مع عقوبة الإعدام في القانون الوضعي، علي موانجي سعيد (ص٩٥ ـ ١٠٣).

فينبغي أن يُفهم هذا النصُّ على أنه لا يجب جلدُ الزاني والزانية؛ لِما فيه من نقص لهذا المقصد! وسبب ذلك الحياد عن المراد الإلٰهي هو فصل النص فيما أَمَر به عن المقصد الذي يَتضمَّنه، وهو حفظ النسل»[1]

وقد يناقَش مَن يرى تغيير الحدود لكي تحقِّقَ المقاصد؛ بالقول: هل اقتَرح أحد منهم في أحد التطبيقات الزيادةَ على الحدود المنصوصة لمصلحة في زمن أو مكان معيَّن؟!

لقد نص الإمام الغزالي على عدم جواز تغيير المقدرات بالزيادة، فكيف بالنقصان؟! فقال: «فالحدود مقاديرُ مقدَّرة من جهة الشرع، والزيادة عليها تحريف للنصوص، ثم لا جوازَ لذلك بالمصلحة. ولو فتحنا هذا الباب، وجلدْنا غير الزاني ـ إذا بدت منه مقدِّمات المُراودات، ومبادئُ فاحشة الزنا ـ لرجمْنا الزاني الذي ليس بمحصَن للمصلحة، ولتعدَّيْنا ذلك إلى جميع الحدود»[2]

---

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للنجار (ص٩٣ ـ ٩٤).

(٢) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص٢٢٦). وانظر: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، سعد العنزي (ص٨٦٤).

المطلب الرابع

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في أحكام المواريث

وهذا التطبيق كاد ينفرد فيه الحداثيون؛ حيث ركَّزوا على قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، فانطلاقًا من ضغط الواقع، طرح الحداثيون بديلًا عن تأويل الفقهاء الذي يقول عنه الشرفي: «وبدل التأويل الحرْفي السطحي الذي عمد إليه الفقهاء، وآل إلى نتائجَ مختلَّة، أو مبهَمة، أو غيرِ ذات معنى؛ ينبغي اعتماد تأويلٍ أفضلَ منه بكثير، وهو التأويل المستنير **برُوح القرآن ومقاصده**»[١].

وأَخَصُّ ما تُنتقد به هذه الدعوى: أن الخطاب الحداثي لم يُعمِل منهجية الاستقراء على جميع نصوص الميراث التي وُجد فيها حالاتٌ ساوت المرأة الرجل، وأحيانًا أخرى فاقته بنصيبها[٢]، وإن كان الشرفي يشير إلى اطلاعه على مثل هذه الحالات، ولكن لم يطالب بتخفيض نصيب المرأة في حالات زيادة نصيبها عنه، وهذا فيه انتقاءٌ محض.

فضلًا عن كون الشرفي وغيره لم ينظروا في مسائل القَوامة التي أوجبت على الرجل الإنفاق على زوجته ولو كانت أغنى منه، فأين المساواة في ذلك بين الرجل والمرأة؟!

وقبل ذلك كلِّه، فإن هذه المسائل هي من المسائل المقدَّرة؛ قد فصَّل الله سبحانه غالب صورها في القرآن الكريم، مما يعطيها قدرًا من الخصوصية[٣]

---

(١) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي (ص٩٧)، وانظر: دوائر الخوف، لنصر حامد أبو زيد (ص٢٣٣ ـ ٢٣٤).

(٢) وقد تتبَّع كل هذه الحالات د. صلاح الدين سلطان في كتابه: ميراث المرأة وقضية المساواة.

(٣) انظر عن موضوع المساواة بين المرأة والرجل: رسالة دكتوراه: أطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية، دراسة نقدية، للدكتور محمد إبراهيم العوضي في جامعة أم القرى (ص١٥٥ ـ ١٩٨).

المطلب الخامس

نقد تطبيقات الخطاب المقاصدي في أحكام متفرقة

وهذه التطبيقات متنوعة، لا يجمعها جامع، ولكن أختار منها على سبيل المثال مسألتين، مركِّزًا على الجانب المنهجي، بغض النظر عن الحكم الفقهي وترجيح الأقوال:

مسألة حكم حلق اللحية:

يرى القرضاوي جواز حلق اللحية، ويَبني رأيه هذا على المقاصد، حيث يقول: «مقصود الشارع من أوامره في مسألة اللحية: أنه علَّلها بعلة نَصَّ عليها؛ وهي مخالَفَةُ غير المسلمين في صورهم الظاهرة».

ثم تساءل وأجاب عن هذا السؤال: «هل هذه المخالفة في الشكل والصورة تدخل في ضروريات الدين، أو في حاجياته، أو في تحسيناته؟

الواقع أنها أوفق ما تكون بالتحسينات والكماليات؛ فهي مقصدٌ تكميلي، لا مقصد تأسيسي، يُناسِبه النَّدْبُ والاستحباب، لا الفرض والإيجاب»(١)

وبعيدًا عن نقاش الحكم الراجح في مسألة اللحية، فيمكن أن يُناقش رأي د. القرضاوي في عدة نقاط:

أولًا: تعليل الحكم بأنه (مخالفة لغير المسلمين) لا يلزم منه زوالُ الحكم إذا زالت المشابهةُ لهم، مثال ذلك: النهي عن اتخاذ قبور الأنبياء مساجد، وغيرها من مسائل التوحيد، فلا تذهب أحكامها بذهاب علَّتِها. ومن ذلك الرَّمَلُ في الطواف، فعلَّتُه إظهار القوة للمشركين في عمرة القضاء، وقد ذهبت هذه العلة، ومع ذلك فحُكمه مستمر.

ثانيًا: اختياره لمقصد المخالفة أنه مقصد تحسيني تكميلي، وهذا معارِض لِما قرره جمع غفير من أهل العلم، وخلاف ما دار عليه فلَكُ كثير من

---

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، د. يوسف القرضاوي (١٥٧ ـ ١٥٨).

الأحكام، والتي إنما تأسَّست على مبنى الـمخالفة لهم، فاختياره يبقى اجتهادًا يحتاج لدليل، ولم يذكر هذا الدليل.

ثالثًا: إن كانت الـمخالفة لغير المسلمين من التحسينيات؛ فما الدليل على كون حكمها الاستحباب؟

فلم يذكر د. القرضاوي الصارف لهذا النهي؛ بل غاية قوله: «وإذا كانت الـمخالفة في الصورة لغير المسلمين من باب التحسينات؛ فالأولى بها أن يكون حكمها النَّدْب، وهذا الذي يَتفق مع حكمة الشرع فيه»[(١)]

ولعل د. القرضاوي ـ والله أعلم ـ ظَنَّ ـ فيما يظهر من عبارته ـ أن الحكم بمجرد ما يكون تحسينيًا، فإن حكمه يكون مندوبًا، وهذا غلط وقع فيه عدد من الباحثين.

فإن الضروريات حُكمها الوجوبُ مطلقًا في حالة الأمر، والتحريم مطلقًا في حالة النهي، وأما الحاجيَّات أو التحسينيات، فقد يكون منها الواجب والـمستحب، ويكون منها الـمحرَّمُ والمكروه، وهذا واضح في أمثلة العلماء على التحسينيات؛ حيث إنهم يذكرون منها الطهارة للصلاة، وهي بالإجماع شرطٌ واجب، لا تصح الصلاة إلا به، ويذكرون منها ستر العورة، وإزالة النجاسة، وهي أمور واجبة بالإجماع[(٢)]

مسألة سفر المرأة بدون محرم:

ذكر د. القرضاوي ـ تحت عنوان (فهم النصوص في ضوء أسبابها وملابساتها) باعتباره أحد معالم المدرسة الوسطية تجاه المقاصد ـ مسألةَ سفر المرأة مع مَحْرم، وحدَّد العلة من وراء النهي الوارد عن سفرها بلا محرم، بأنه «الخوف على المرأة من سفرها وحدَها بلا زوجٍ أو مَحْرم، في زمن كان السفر فيه على الجمال أو البغال أو الحمير، تجتاز فيه غالبًا صحارى ومَفاوِزَ تكاد

---

(١) المرجع السابق (١٥٧ ـ ١٥٨).

(٢) منهم: الشاطبي، انظر: الموافقات (٢/ ٢٢).

تكون خاليةً من العُمران. . »[1]

ثم ذكر د. القرضاوي أنه في هذا الزمان قد تغير الحال، وأصبح السفر في طائرة فيها مائة راكب أو أكثر. ولم يعُدْ هناك مجال للخوف إذا سافرت لوحدها.

ومما يُشكِل على ترجيح الشيخ أنه حدَّد علةً غير منصوصة (وهي عدم أمنِ الطريق)، ونفى غيرها، وهذا يُناقَش من جهتين:

الأولى: أنه حدد علةً غير منصوصة؛ أي: أنها علة اجتهادية؛ وقد يكون هذا الحكم معلَّلًا بعدة علل، مثل علة القَوامة على المرأة، وغيرها، وهذا لم يراعِهِ القرضاوي في اختياره.

وقد يقال: إن العلة التي حددها على فرض التسليم بأنها العلة الوحيدة، فإن هذا الزمان الذي انتشر فيه الفسق، وتطورت فيه الجريمة، الحاجة فيه إلى المحرم في السفر أشد وآكد.

الثانية: استعمل الشيخ عبارة العلة في هذه المسألة، والصواب أن يسميها «الحكمة»؛ لأن العلة لها شروط مضى ذكرها سابقًا، لا تتوفر في هذه العلة التي ذكرها الشيخ، وقد مضى البحث حول الفروقات بين العلة والحكمة.

---

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة (١٥٧ ـ ١٥٨).

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

النتائج:

١ ـ برزت العنايةُ بمقاصد الشريعة في وقت متقدِّم، منذ الإمام الشافعي، وإن كان هذا على نطاق محدود؛ لعدم بروز الحاجة إليه في تلك الحِقبة، ثم توالت الكتابات في كتب أصول الفقه عند الجوَيني والغزالي، مرورًا بالعز بن عبد السلام، وانتهاءً بالشاطبي الذي كان أبرزَ من توسَّع في الكلام عن المقاصد في كتابه «الموافقات»، ثم أصابت المقاصدَ مرحلةُ ركود طويلة، إلى أن جاءت العناية بها في العصر الحديث.

٢ ـ نشأت العناية بالمقاصد في العصر الحديث في مطلع القرن الرابعَ عشر مِن قِبَلِ عدد من علماء تونس، ويُعَدُّ كتابُ «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور أشهرَها، وأما التطور النَّشِط للخطاب المقاصدي فقد كان في مطلع القرن الحالي على يد الاتجاهات الحداثية والإسلامية بأطيافها كافَّةً، وكثُرت المؤلفات والأبحاث حتى أصبح خطابًا ظاهرًا لا يمكن تجاهله.

٣ ـ تناولت مقاصدَ الشريعة في العصر الحديث اتجاهاتٌ عدة، منها ذو المرجعية الحداثية، ومنها ذو المرجعية الإسلامية، وهؤلاء كان بينهم تفاوتٌ كبير سواء على مستوى المرجعيات أو السِّمات أو التطبيقات، أو على مستوى القرب والبعد من المنهجية الشرعية الصحيحة، وكل هذا التفاوت أدى ضرورةً للتفريق بين كل هذه الاتجاهات؛ التي شكَّلت بمجموعها خطابًا مقاصديًّا معاصرًا.

٤ ـ برزت مشكلةُ التصنيف للشخصيات ـ ومدى إمكانية إدخالها وَفْقَ أحد الاتجاهات ـ مشكلةً مقلِقة، وكان العلاج محاولاتٍ ظنيَّةً غير جازمة في غالبها، قائمةً على الاجتهاد؛ وذلك أن الضابط في مرجعية الشخصيات يصعب حدُّه بشكل صارم.

٥ ـ اتضح في الخطاب المقاصدي الحداثي نفعيَّتُه في الترويج للمقاصد؛ لكي يكون ذريعة له في الدخول على القارئ العربي، ولكون المقاصد تَتَّصِفُ بالمرونة والاتساع، مما يمكِّنه ـ في ظنه ـ من زحزحة التمسك بالنصوص الجزئية التي تعارض قِيَمَه الحداثية، وتسهل عليه نقد الوحي بمنهجية شرعية، ولو بشكل ظاهري، ألا وهي المقاصد.

٦ ـ قام الخطاب المقاصدي الحداثي على أسس، وهي (التاريخية، والعقلانية، والواقعية)، انطلق منها في خطابه الذي كان له عدةُ سِمات تميِّزه عن الخطاب التجديدي الإسلامي، وإن كان اشترك معه في بعض هذه السِّمات، من أهمها الموقفُ السلبي من علم أصول الفقه، وتقديمُ المقاصد الكلية على النصوص الجزئية؛ مع التأكيد على تفاوُتهما في ذلك، وإن اشتركوا في عموم هذه السِّمة.

٧ ـ تناول المقاصدَ من الإسلاميين اتجاهان، هما التنويريُّون والتجديديون، وقد قام خطابهم المقاصدي على أسس (التيسير، والعقلانية، والتاريخية) على تفاوُت فيها؛ خصوصًا التاريخية؛ بل قد رد بعضهم فيها على بعض، وكان لهم عدةُ سمات تميِّزهم عن الاتجاه الحداثي.

٨ ـ كان للخطاب المقاصدي عدة مصادرَ يستقي منها محتواه؛ سواء من مصدر الوحي أو مصدر التراث الإسلامي؛ من خلال اجتهادات الصحابة، ومن خلال اجتهادات العلماء، أو مصدر الفكر الغربي، وهذا الأخير كان بارزًا عند الحداثيين أكثرَ من غيرهم.

٩ ـ أخذ مصدر التراث الإسلامي حيِّزًا كبيرًا، على تفاوُت في هذا التراث؛ ففي اجتهادات الصحابة كان للاجتهادات العُمَرية الحظُّ الأكبر، حتى صار مناطًا لأي محاولة تريد تجاوُزَ النص الجزئي، وإمكانية استمرار التشريع إلى وقتنا الحاضر، وعلى مستوى العلماء فقد كان للشاطبي حضور واضح جدًّا

في الخطاب المقاصدي، وكان الإشكال يكمُن في الاستنتاجات المغلوطة عن منهج الشاطبي، التي كانت تقوم على مسلَّمات مسبَّقة، لا تقوم على دليل صحيح وبحث وتحرٍّ.

١٠ ـ من أبرز المشكلات العلمية التي واجهت الخطاب المقاصديَّ حيِّزُ المنهجية، سواء في استعماله لمناهجَ غريبة على النصوص الشرعية؛ كالمناهج الغربية، أو في التصرف والتحريف في المنهجية الشرعية التي وضعها الأصوليون، ووضعوا لها الضوابط، مما يضمن لها الثبات والاستمرارية، مما عارضة الخطاب المقاصدي المعاصر باتجاهاته.

١١ ـ لم يكن الخطاب المقاصدي مجرَّدَ نظريات، وإنما كان له تطبيقاتٌ في المجالات كافَّة؛ سواء على مستوى المفاهيم الشرعية ومناهج الاستدلال، أو على مستوى العقائد، أو على مستوى الأحكام الشرعية العملية.

١٢ ـ استعمل الاتجاه الحداثي التراث أداة دون أن يكون له أدنى مرجعية في صياغة رؤيته المقاصدية، وإنما استعمله بطريقة نفعية، ويوجد الكثير من الشهادات داخل الاتجاه نفسه على هذا الأمر.

بخلاف الاتجاه التجديدي الذي يعلن ويصرِّح بالمرجعية التراثية كمرجعية له بشكل عام، وإن كان له مراجعاتٌ حولها، تَقِلُّ وتكثُر من مفكر إلى آخر.

١٣ ـ لم يؤلف مفكِّرو الاتجاه الحداثي كتبًا مستقلة في مقاصد الشريعة، وإنما جاءت الأُطروحات المقاصدية في طَيّات وجَنَبات كتبهم الفكرية؛ ويرجع هذا لسببين:

١ ـ ضعف البناء العلمي لديهم؛ مما يجعله عاجزًا عن تأليف كتاب متكامل في النظرية المقاصدية.

٢ ـ عدم قصد التأليف بالمقاصد ابتداءً، وإنما جاء الكلام على المقاصد عندهم باعتبارها أداة فقط.

وهذا بخلاف أعلام ورموز الاتجاه الإسلامي، الذين كتبوا كتبًا وأبحاثًا مستقلة في المقاصد.

أبرز التوصيات:

١ ـ التأصيل لمسائلِ مقاصد الشريعة التي لم تُحرَّر بعدُ، وهي كثيرة؛ وذلك لقلة التأليف التأصيلي في المقاصد عند المتقدمين والمعاصرين، وتركُ تَكرارِ المباحث المقاصدية التي سبق بحثها، بحيث صار عدد من المؤلفات لا يعدو أن يكون مجرَّدَ إعادة للترتيب والنقل؛ فإن هذا التَّكرار وإن كان يُثري المكتبة المقاصدية فإن إضافته في الغالب قليلة الفائدة.

٢ ـ تفعيل مقاصد الشريعة في العلوم الشرعية، وخصوصًا في النوازل الفقهية أو العَقَدية، أو نوازل السياسة الشرعية، وعدمُ عزل المقاصد الشرعية في مباحث التنظير، أو الاكتفاء بنقد التطبيقات غير المنضبطة بالمنهجية الشرعية الصحيحة.

٣ ـ إفراد جهود المبرَّزين في المقاصد من المتقدمين؛ سواءٌ كانوا من الصحابة، كعُمر رضي الله عنه، أو من العلماء من بعده كالعز بن عبد السلام، والشاطبي، وغيرهما، ومحاولة استخلاص المنهجية الصحيحة في استعمال المقاصد؛ لكي يُقتدى بها في النوازل المعاصرة؛ فالجانب المنهجي أهمُّ من الجوانب النظرية.

٤ ـ تفعيل مقاصد الشريعة في مجال الفكري من ناحية التأصيل والنقد؛ فإنه من أفضل الأدوات، وأنجع المناهج لنقد ومناقشة الأفكار، مع محاولة وزن هذه الأفكار بميزان الشريعة، فمقاصد الشريعة تمثِّل قواعدَ عامَّةً ونطاقاتٍ واسعةً تستطيع استيعاب كثير من الأفكار الجديدة.

٥ ـ محاولة تحرير جهود المتقدمين والمعاصرين في مجال المقاصد، ومناقشتها كما نوقِشت بقية اجتهاداتهم، حيث إنها لا تَعْدو أن تكون اجتهادات بشرية؛ فلا يسلَّمُ لها بالعصمة كما يسلَّم لنصوص الوحي؛ مما يستدعي التحرير لهذه الكتب، ولا يعني هذا الانتقاص من قدرها، أو وضْعَها موضع الشك والرِّيبة؛ بل الأصل أنه على الجادَّة الصحيحة، ولكن من غير التسليم المطْلق.

٦ ـ تُعَدُّ المقاصد من الموارد الثرية لبناء منظومة القيم والأخلاق في المجتمع المسلم؛ مما يساعد على إعطاء تراتُبية متَّزِنة، وبناءِ أولويات المجتمع بطريقة صحيحة، يساعدها بإذن الله على مواجهة ما يَرِد عليها من القيم والأخلاق الوافدة.

فهرس المصادر والمراجع

١ ـ الابستمولوجيا، روبار لانشي، تعريب: محمود بن جماعة، دار محمد علي، ط١، ٢٠٠٤م.

٢ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣ ـ إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، عبد السلام بن عبد القادر بن محمد ـ فتحا ـ ابن سودة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٤ ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.

٥ ـ إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبد الله بن الشيخ المحفوظ ابن بيه، دار التجديد، ط١، ١٤٣٤هـ.

٦ ـ الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، أحمد الريسوني، محمد جمال باروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

٧ ـ الاجتهاد المقاصدي (حجيته، ضوابطه، مجالاته)، نور الدين بن مختار الخادمي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، ع٦٥، ١٤١٩هـ.

٨ ـ الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، د جاسر عودة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م.

٩ ـ اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية، أ. د عبد الله الكيلاني، الدار الأثرية، بدون طبعة، ٢٠٠٨م.

١٠ ـ أحكام القرآن، عماد الدين المعروف بالكيا الهراسي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١١ ـ أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٢ ـ أحكام أهل الذمة، ابن القيم الجوزية، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، دار رمادي، ط١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣ ـ الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١٢هـ.

١٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد بن حزم الظاهري، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

١٥ ـ آداب الشافعي ومناقبه، ابن أبي حاتم، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٦ ـ الأربعون النووية وتتمتها رواية ودراية، خالد الدبيخي، مدار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢٩هـ.

١٧ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٨ ـ أساس التقديس، للفخر الرازي تحقيق السقا، ، بدون رقم طبعة، عام ١٤٠٦هـ.

١٩ ـ أسباب النزول علما من علوم القرآن، د بسام الجمل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م.

٢٠ ـ الاستخراج لأحكام الخراج، أبو الفرج ابن رجب الحنبلي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢١ ـ الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، دراسة نقدية، د إبراهيم الحقيل، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط١، ١٤٣٤هـ.

٢٢ ـ استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، د سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٤م.

٢٣ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبي عمر ابن عبد البر، تحقيق: علي محمد البجاوي ـ دار الجيل، بيروت ـ ط١، ١٤١٢ ه ـ ١٩٩٢م.

٢٤ ـ أسد الغابة، ابن الأثير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط العلمية ط ١، سنة النشر: ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
٢٥ ـ الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، خليل عبد الكريم، كتاب الأهالي، ط١، ١٩٩٥م.
٢٦ ـ الإسلام السني، بسام الجمل، دار الطليعة بالتعاون مع رابطة العقلانيين العرب، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٧ ـ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٨ ـ إسلام المجددين، محمد حمزة، سلسلة دراسات تمت بإشراف د. عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٧م.
٢٩ ـ الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل، المختار بن عبد اللاوي، دار معد، دار النمير، ط١، ١٩٩٨م.
٣٠ ـ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي،دار الطليعة، ط١، ٢٠٠١م.
٣١ ـ الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، المدار الإسلامي، ط٥، ٢٠٠٩م.
٣٢ ـ الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار البتراء للتوزيع، بدون رقم طبعة، عام ٢٠٠٨م.
٣٣ ـ الإسلام وحقوق الإنسان، د محمد عمارة، عالم المعرفة، بدون رقم طبعة، ١٩٨٥م.
٣٤ ـ الإسلام، أوربا، الغرب هانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمه هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩٥م.
٣٥ ـ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان،ط١، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
٣٦ ـ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، الإمام جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠١٠م.
٣٧ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.

٣٨ ـ أصول السرخسي، محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر أباد الدكن بالهند، د ط، د. ت.

٣٩ ـ أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤٠ ـ أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤١ ـ أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض بن نامي بن عوض السلمي، دار التدمرية، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م

٤٢ ـ أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري، دار الحديث، بدون رقم طبعة وسنة الطبع.

٤٣ ـ أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق: د محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، ط١، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٤٤ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٤٥ ـ الأعلام، خير الدين بن محمود بن فارس الزركلي، الناشر دار العلم للملايين، ط الخامسة عشر، مايو ٢٠٠٢م.

٤٦ ـ إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، لؤي صافي، دار الفكر، ط٢، ٢٠٠٥م.

٤٧ ـ اغتيال العقل، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م.

٤٨ ـ أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، د محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط ٦، ١٤٢٤ ه ـ ٢٠٠٣م.

٤٩ ـ الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٥٠ ـ الإمام الشافعي والأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٦م.

٥١ ـ الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٢م.

٥٢ ـ أمة الوسط: الإسلام وتحديات المعاصرة، محمد الطالبي، دار سراس للتراث، ١٩٩٦م.
٥٣ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي ـ القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٢م.
٥٤ ـ أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد، عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٨م.
٥٥ ـ البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد)، تنسيق د مولاي مصطفى الهند، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، المغرب، ط١، ٢٠١٥م.
٥٦ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، قام بتحريره ومراجعته مجموعة من الباحثين، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
٥٧ ـ البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المنصورة، دار الوفاء، مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.
٥٨ ـ البرهان في علوم القرآن، ابن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط١، ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م.
٥٩ ـ البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، للفيروزابادي، تحقيق: محمد المصري، الناشر جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
٦٠ ـ بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٩، ٢٠٠٩م.
٦١ ـ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٦٢ ـ تاج التراجم، قاسم بن قطلوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم دمشق، ط ١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
٦٣ ـ تاج العروس من جوامع للقاموس، محمد مرتضى الزبيدي، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
٦٤ ـ تاريخ الإسلام، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي: تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣م.

٦٥ ـ تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، دار التراث ـ بيروت، ط٢ ـ ١٣٨٧هـ.
٦٦ ـ التاريخ الكبير، أبو عبد الله البخاري، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف، بدون رقم أو سنة طبع.
٦٧ ـ تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.
٦٨ ـ تاريخ قضاة الأندلس، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار النشر: دار الآفاق الجديدة ـ بيروت/لبنان ـ ط ٥، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
٦٩ ـ تاريخية التفسير القرآني، نائلة السيليني، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٢م
٧٠ ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م.
٧١ ـ التأويل. سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي١٧ ـ ١٨شعبان ١٤٣٤هـ/ ٢٦ ـ ٢٧ يونيو ٢٠١٣م، ط٢، ٢٠١٥م.
٧٢ ـ تبصرة الحكام، ابن فرحون، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٧٣ ـ تجارب في الأدب والنقد، شكري عياد، أصدقاء الكتاب للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٤م.
٧٤ ـ تجديد الفكر الإسلامي، ضمن قضايا التجديد الإسلامي نحو منهج إسلامي، الترابي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، ط٢، ١٩٩٥م.
٧٥ ـ تجديد الفكر العربي، زكي نجيب محمود، دار الشروق، ط٢، ١٩٧٣م.
٧٦ ـ تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، ١٩٩٨م.
٧٧ ـ تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، د حاكم المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٩م.
٧٨ ـ التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس من غير تاريخ ولا رقم طبعة.

٧٩ ـ تحليل الخطاب، إبراهيم صحراوي، دار الآفاق، ط١، ١٩٩٩م.
٨٠ ـ التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، د حسن حنفى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
٨١ ـ التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩١م.
٨٢ ـ تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، مدارسة مع الشيخ طه جابر العلواني، حوار: زينب العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٣هـ
٨٣ ـ التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، وضع حواشيه محمد باسل عيون، ط٢، ١٤٢٤هـ.
٨٤ ـ التعيين في شرح الأربعين، نجم الدين الطوفي، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، دار الريان، ط١، ١٤١٩هـ.
٨٥ ـ التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان العميري، مركز التأصيل، ط١، ١٤٣١هـ.
٨٦ ـ تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون ـ بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
٨٧ ـ تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، تحرير: محمد سليم العوا، مؤسسة الفرقان، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، عام ١٤٣٦هـ.
٨٨ ـ التفكير في زمن التكفير، نصر أبو زيد، مكتبة مدبولى، ط٢، ١٩٩٥م.
٨٩ ـ التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
٩٠ ـ تكملة معجم المؤلفين، محمد خير بن رمضان يوسف، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
٩١ ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: أبي عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة ـ مصر، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٩٢ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر بن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

٩٣ ـ تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، ابن عبد الهادي، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٩٤ ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين بن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٩٥ ـ تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٩٦ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٩٧ ـ جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٩٨ ـ الجامع الصحيح، محمد إسماعيل البخاري، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، دار الرسالة العالمية، ط١،١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٩٩ ـ جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٠٠ ـ جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٠١ ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، تحقيق: د عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٧ ه ـ ٢٠٠٦م.

١٠٢ ـ الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، خليل عبد الكريم، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٠م.

١٠٣ ـ الجرح والتعديل، أبو محمد الرازي ابن أبي حاتم، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الدكن، الهند، ط١، ١٢٧٢هـ ـ ١٩٥٣م.
١٠٤ ـ الجزية في الإسلام، محمد كامل حسن المحامي، منشورات دار مكتب الحياة، بدون رقم طبعة وتاريخ الطباعة.
١٠٥ ـ جمع الجوامع، عبد الوهاب ابن السبكي، دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٢هـ.
١٠٦ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد لقرشي أبو محمد، محيي الدين الحنفي، مير محمد كتب خانه ـ كراتشي.
١٠٧ ـ جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، دار سينا للنشر، ط٢،١٩٩٢م.
١٠٨ ـ الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧م.
١٠٩ ـ حروب دولة الرسول، سيد القمني، دار سينا، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
١١٠ ـ حرية الفكر في الإسلام عبد المتعال الصعيدي، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٠م.
١١١ ـ حصاد الزمن الحاضر (الإشكالات)، حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.
١١٢ ـ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠١٤م.
١١٣ ـ حقائق القرآن، محمد سالم غانم، دار الفارابي، ٢٠٠٠م.
١١٤ ـ الحقيقة الغائبة، فرج فودة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط٣، ١٩٨٨م.
١١٥ ـ حقيقة النسخ وطلاقة النص في القرآن، عطايا جمال صالح، دار الوفا للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.
١١٦ ـ حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة، حسين أحمد أمين، دار سعاد الصباح، ط٣، ١٩٩٢م.
١١٧ ـ الخطاب العربي المعاصر، الجابري، ط٦، ١٩٩٩م.
١١٨ ـ الخطاب المقاصدي المعاصر، د. الحسان شهيد، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١ ٢٠١٣م.
١١٩ ـ الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م.

١٢٠ ـ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، د عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
١٢١ ـ درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، لنجم الدين الطوفي، تحقيق: د أيمن محمود شحادة، الدار العربية للموسوعات، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
١٢٢ ـ دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل، د الحسان الشهيد، منشورات الرابطة المحمدية، ط١، ١٤٣٦هـ.
١٢٣ ـ دراسة في فقه مقاصد الشريعة، د يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط٤، ٢٠١٢م.
١٢٤ ـ درر الحاكم في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر خواجة أمين أفندي، تعريب: فهمي الحسيني، دار الجيل، ط ١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.
١٢٥ ـ دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي، ط ٢، عام ٢٠٠٠م.
١٢٦ ـ الديمقراطية وحقوق الإنسان، الدكتور محمد عابد الجابري، أصدرته منظمة اليونسكو عام ١٩٩٦م.
١٢٧ ـ الدين والثورة في مصر، حين حنفي، مكتبة متبولي، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١.
١٢٨ ـ الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، شباط/فبراير ١٩٩٦م.
١٢٩ ـ رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار الفكر ـ بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
١٣٠ ـ رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ سبينوزا، ترجمه إلى العربية: د.حسن حنفي، دار الفارابي.
١٣١ ـ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط١، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٤٠م.
١٣٢ ـ رولان بارت: سيرة ذاتية، تيفبن ساموبو ـ دار «سوي» بباريس.
١٣٣ ـ زاد المعاد، ابن القيم الجوزية، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، دار الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ.
١٣٤ ـ السلطة في الإسلام، عبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠م.
١٣٥ ـ السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، محمد الغزالي، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٩م.

١٣٦ ـ سنن ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني،، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ـ فيصل عيسى البابي الحلبي.
١٣٧ ـ سنن أبي داود، أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت.
١٣٨ ـ سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ط٣، ٢٠٠٣م،
١٣٩ ـ سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.
١٤٠ ـ سنن الدارقطني، أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.
١٤١ ـ سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٢هـ ـ ٢٠٠٠م.
١٤٢ ـ السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، ط٢، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.
١٤٣ ـ السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
١٤٤ ـ السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبي بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنات، ط٣، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
١٤٥ ـ السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ه ـ ٢٠٠٠م.
١٤٦ ـ سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٩ ـ ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٤٧ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر مخلوف، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بنان، ط ١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٤٨ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن العماد العكري الحنبلي أبو الفلاح، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٤٩ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة ـ السعودية، ط ٨، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٥٠ ـ شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٥١ ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، للقاضي عضد الملة الإيجي، تحقيق: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٥٢ ـ شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١٥٣ ـ شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٥٤ ـ شرح مراقي السعود المسمى نشر البنود، محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٦هـ.

١٥٥ ـ شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١ ـ ١٤١٥هـ، ١٤٩٤م.

١٥٦ ـ شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بنموسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٥٧ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي الطوسي، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.

١٥٨ ـ شفاء الغليل في حل مقفل خليل، محمد بن أحمد بن غازي العثماني، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٥٩ ـ صحيح البخاري؛ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٦٠ ـ صحيح مسلم، حققه محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، ط١، ١٤١٨.

١٦١ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د محمد البوطي، مؤسسة الرسالة، بدون طبعة وسنة الطبع.

١٦٢ ـ طبقات الحنفية، عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي، الناشر مير محمد كتب خانه، مكان النشر كراتشي.

١٦٣ ـ ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، د خالد السيف، مركز تأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣١هـ.

١٦٤ ـ ظواهر نصية، نجيب العوفي، عيون المقالات، ١٩٩٢م.

١٦٥ ـ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٦٦ ـ عبد الله العلايلي مفكرا ولغويا وفقيها، الجهة المؤلفة: اتحاد الكتاب اللبنانيين، دار ابن خلدون، بدون رقم طبعة، ١٩٨٤م.

١٦٧ ـ العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، لأبي القاسم الرافعي القزويني، تحقيق: علي محمد عوض ـ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٦٨ ـ العقل الأخلاقي العربي، د محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١م.

١٦٩ ـ العقلانية العربية والمشروع الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية لمجموعة مؤلفين، ط١، ١٩٩٢م.

١٧٠ ـ علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، د عبد الله ابن بيه، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان، ط١، ٢٠٠٦م.

١٧١ ـ علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.
١٧٢ ـ علم المقاصد الشرعية، د نور الدين الخادمي، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢١هـ.
١٧٣ ـ العلمانيون والقرآن الكريم، مكتبة ودار ابن حزم، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.
١٧٤ ـ عيال الله، محمد الطالبي، دار سراس للنشر، تونس، بدون رقم طبعة، ١٩٩٢م.
١٧٥ ـ فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق: د محمد أبو الأجفان، مكتبة العبيكان، ط٤، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
١٧٦ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، عني بإخراجها الشيخ عبدالعزيز ابن باز، دار السلام ـ الرياض، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
١٧٧ ـ فتح القدير شرح الهداية، كمال الدين المعروف بابن الهمام الحنفي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
١٧٨ ـ الفتوى بين الانضباط والتسيب، د يوسف القرضاوي، دار الصحوة، ط١، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
١٧٩ ـ فضاءات الحرية: بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها، سلطان العميري، المركز العربي للدراسات الإنسانية، ط٢، ٢٠١٣م.
١٨٠ ـ فضائل القرآن للقاسم بن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
١٨١ ـ فقه الأولويات، د يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٦م.
١٨٢ ـ فقه الزكاة، د يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٣م.
١٨٣ ـ فقه الغناء والموسيقا في ضوء الكتاب والسنة، د يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ٢٠٠٦م.
١٨٤ ـ فقه المتغيرات في علائق الدولة المسلمة بغير المسلمين، د سعد مطر العتيبي، دار الهدي النبوي ودار الفضيلة، ط١، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.
١٨٥ ـ فقه المقاصد والمصالح بين العز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي، عبد النور بزا، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١، ١٤٣٥هـ.

١٨٦ ـ فقه إمام الحرمين، عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط٢، ١٤٠٩هـ.
١٨٧ ـ الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي ـ السعودية، ط٢، ١٤٢١هـ.
١٨٨ ـ الفكر الإسلامي: قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م.
١٨٩ ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ط١، ١٩٩٩م.
١٩٠ ـ الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٤١٥هـ.
١٩١ ـ الفكر المقاصدي عند محمد رشيد رضا، د منوبة برهاني، دار ابن حزم، ط١، ١٤٣١هـ.
١٩٢ ـ الفكر المقاصدي، أحمد الريسوني، منشورات دار الزمن، ١٩٩٩م
١٩٣ ـ فلسفة التأويل ـ دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ـ نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط٤، ١٩٩٨.
١٩٤ ـ الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٨م.
١٩٥ ـ فهم القرآن الحكيم، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م.
١٩٦ ـ الفوائد المدنية في بيان اختلاف العلماء من الشافعية، لمحمد بن سليمان الكردي الشافعي، عناية: بشام الجابي، دار الجفان والجابي، دار نور الصباح، ط١، ٢٠١١م.
١٩٧ ـ في أصول النظام الجنائي الإسلامي «دراسة مقارنة»، د محمد سليم العوا، دار نهضة مصر، ط١، ٢٠٠٦م.
١٩٨ ـ في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار المعارف للطباعة والنشر، بدون رقم طبعة ولا تاريخ.
١٩٩ ـ في فقه التدين فهما وتنزيلا، د عبد المجيد النجار، كتاب الأمة، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٠٠ ـ في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي، وآخرون، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩٠م.
٢٠١ ـ في معرفة النص، يمنى العيد، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣م.
٢٠٢ ـ القاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
٢٠٣ ـ قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، بدون رقم طبعة، عام ١٣٥٩م.
٢٠٤ ـ القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي؛ مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي الشلفي، مركز نماء للدراسات، ط١، ٢٠١٣م.
٢٠٥ ـ القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد، د خالد القرني، من منشورات الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ط١، ١٤٣٥هـ.
٢٠٦ ـ قراءة التحديات المعاصرة التي تواجه الفقه المقاصدي، د. رقية العلواني، ضمن ندوة مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة.
٢٠٧ ـ قراءة التراث النقدي، جابر عصفور، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩١م.
٢٠٨ ـ القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد، منشورات الحلبي، ط٣، ٢٠٠٤م.
٢٠٩ ـ القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، آمنة ودود، ترجمة سامية عدنان، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٧م.
٢١٠ ـ قصة الأنثروبولوجيا، حسب فهيم، عالم المعرفة، سلسلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، بدون رقم طبعة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
٢١١ ـ قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨م.
٢١٢ ـ قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣م.
٢١٣ ـ قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، آمال قرامي، دار الجنوب للنشر، ط٢، ٢٠١٠م.
٢١٤ ـ قواعد الفقه، أبو عبد الله المقري، تحقيق: محمد الدردابي، دار الأمان، بدون رقم طبعة، ٢٠١٢م.

٢١٥ ـ الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢١٦ ـ كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: سيد رجب، قدم له وعلق عليه: أبو إسحاق الجويني، دار الهدي النبوي ودار الفضيلة، ط١، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٢١٧ ـ كتاب الخراج، القاضي أبو يوسف، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون رقم طبعة، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢١٨ ـ كتاب الفروع، محمد بن مفلح، دار عالم الكتب، بدون رقم طبعة، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٢١٩ ـ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٠٩هـ.

٢٢٠ ـ الكتاب والقرآن، د محمد شحرور، دار الأهالي، بدون رقم طبعة.

٢٢١ ـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٢٢ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني، مكتبة القدسي، بدون رقم طبعة، ١٣٥١هـ.

٢٢٣ ـ الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، د أحمد الريسوني، سلسة روافد التابعة لإدارة الثقافة الإسلامية في وزارة الأوقاف الكويتية، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٢٤ ـ كيف نتعامل مع السنة النبوية، د يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط٢، ١٤٢٣هـ.

٢٢٥ ـ كيف نتعامل مع القرآن العظيم، د يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط ٣، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٢٦ ـ لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، د طه جابر العلواني، دار الشروق الدولية بالتعاون مع للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٢٧ ـ ماذا يقال عن الإسلام، عباس محمود العقاد، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني، بدون تاريخ أو رقم للطبعة.

٢٢٨ ـ المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، د نضال عبد القادر الصالح، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٢٩ ـ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د عبد الحكيم السعدي، دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٣٠ ـ المثقفون والحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٠م.

٢٣١ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٢٣٢ ـ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بدون رقم طبعة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٣٣ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٣٤ ـ المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٣٥ ـ المحلى بالآثار، أبو محمد بن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، دار الطباعة المنيرية، ط١، ١٣٤٨هـ.

٢٣٦ ـ محمد الطالبي وقضايا تجديد الفكر الإسلامي، محمد النوي، مطبعة علاء الدين، ط١، ٢٠١٦م.

٢٣٧ ـ المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، فهمي جدعان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٩م.

٢٣٨ ـ المدخل إلى مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكالات المعاصرة، د عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٦هـ.

٢٣٩ ـ المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، سلسلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٤٠ ـ المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، بدون رقم طبعة، بدون تاريخ طباعة.

٢٤١ ـ مركز المرأة في الحياة الإنسانية، د يوسف القرضاوي، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٤٢ ـ مركز المرأة في الحياة الإنسانية، د يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ٢٠٠٥م.
٢٤٣ ـ المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٢م.
٢٤٤ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ.
٢٤٥ ـ المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
٢٤٦ ـ المستصفى في علم الأصول، الغزالي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
٢٤٧ ـ مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، مراد هوفمان وعبد المجيد الشرفي، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٨م.
٢٤٨ ـ مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون، ط١، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤.
٢٤٩ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
٢٥٠ ـ مشاهد من المقاصد، الشيخ عبد الله بن بيه، الرياض، دار التجديد، ط٢، ٢٠١٢م.
٢٥١ ـ مشكلة العلوم الإنسانية تقنينها وإمكانية حلها، أ.د. يمنى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، بدون رقم طبعة، ٢٠٠١م.
٢٥٢ ـ المصالح والسائل من كتاب القواعد الكبرى، د محمد أقصري، دار ابن حزم، بالتعاون مع مركز الثعالبي للدراسات والنشر، ط١، ١٤٢٩هـ.
٢٥٣ ـ المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٢٥٤ ـ معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي. دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية، د أحسن لحساسنة، دار السلام، ط١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٢٥٥ ـ معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٩م.
٢٥٦ ـ معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، د نريمان عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
٢٥٧ ـ معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إدوارد الذهبي، مكتبة غريب، ط١، ١٩٩٣م.
٢٥٨ ـ المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: محمد حميد الله، بالتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.
٢٥٩ ـ المعجم الفلسفي، د جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بدون رقم طبعة، ١٩٨٢م.
٢٦٠ ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
٢٦١ ـ المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية ـ القاهرة، ط٢.
٢٦٢ ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف بن سركيس، مطبعة سركيس بمصر، د ط، ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨م.
٢٦٣ ـ معجم المفسرين، عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، ط٣ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.
٢٦٤ ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ـ بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون رقم طبعة، ١٩٥٧م.
٢٦٥ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية في مصر، دار الشروق، ط٤، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
٢٦٦ ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بدون رقم طبعة، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
٢٦٧ ـ معرفة السنن والآثار، البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي ودار قتيبة، ط١، عام ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.
٢٦٨ ـ مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠م.
٢٦٩ ـ مفهوم تجديد الدين، د بسطامي محمد سعيد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط٢، ١٤٣٣هـ.

٢٧٠ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، إصدار مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٧١ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، الدار البيضاء، نشر مكتبة الوحدة العربية، ١٩٦٣م.

٢٧٢ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط٦، ٢٠١٢م.

٢٧٣ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، نور الدين بوثوري، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٧٤ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، ص١٨٨، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، ط٣، ١٤٣٢هـ.

٢٧٥ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية؛ المبادئ والمفاهيم، مجموعة بحوث صادرة من مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، ط١، ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.

٢٧٦ ـ مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال، د يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط٢، ٢٠١٠م.

٢٧٧ ـ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، الدكتور عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط٣، ٢٠١٢م.

٢٧٨ ـ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف أحمد محمد البدوي، دار العصيمي للنشر والتوزيع، ١٤٣٣هـ،

٢٧٩ ـ مقاصد الشريعة عند الإمام الشافعي، أ.د أحمد وفاق بن مختار، دار السلام، ط١، ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

٢٨٠ ـ مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، نورة بوحناش، دار الأمان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٢م.

٢٨١ ـ مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية، د جاسر عودة، تعريب: د عبد اللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١٢م.

٢٨٢ ـ مقاصد الشريعة مجموعة حوارات تحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر بدمشق، ط١، شوال ١٤٢٢هـ.

٢٨٣ ـ مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي ١٤ ـ ١٥ رجب ١٤٣٣هـ/ ٥ ـ ٦ يونيو ٢٠١٢م.

٢٨٤ ـ مقاصد الشريعة والفقه السياسي المعاصر رهانات وآفاق، سلسْة علمية تصدر عن جمعية البحث في الفكر المقاصدي بالمغرب، ١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٦م.

٢٨٥ ـ مقاصد الشريعة، طه جابر العلواني، دار الهادي، ط. ١، ٢٠٠٢م.

٢٨٦ ـ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د يوسف العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٨٧ ـ المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر: تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستنباط، حسن محمد جابر، دار الحوار، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٨٨ ـ مكملات مقاصد الشريعة، د غازي العتيبي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٥هـ.

٢٨٩ ـ ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

٢٩٠ ـ من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، جورج طرابيشي، دار الساقي، ط١، ٢٠١٠م.

٢٩١ ـ من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية، عبد الله العقيل ـ دار البشير ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٢٩٢ ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م.

٢٩٣ ـ مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، شاكير السحمودي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣١هـ.

٢٩٤ ـ المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٩٥ ـ منتهى الإرادات، لابن النجار، تحقيق: عبد الله التركي، دار الرسالة، ط٢، ١٤٢٧هـ.

٢٩٦ ـ المنثور في القواعد الفقهية، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٩٧ ـ المنخول في تعليقات الأصول، الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠هـ.

٢٩٨ ـ منهج البحث والفتوى في الفقه الإسلامي، لمصطفى الطرابلسي، دار الفتح ط٢، ١٤٣٢هـ.

٢٩٩ ـ منهج التيسير المعاصر، عبد الله إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، ط١، ١٤٢٦هـ.

٣٠٠ ـ منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، فهد القرشي، مجلة البيان، ط١، ١٤٣٤ه.

٣٠١ ـ منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته، د محمد بلتاجي، دار الفكر العربي، لا يوجد رقم طبعة ولا تاريخها، وتاريخ المقدمة ١٩٧٠م ١٣٩٠هـ.

٣٠٢ ـ مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق، ط٣، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٣٠٣ ـ الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن القيم ودار ابن عفان، ط٢، ١٤٢٧هـ.

٣٠٤ ـ موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث طارق رمضان نموذجا، شوقي الأزهر، دار المشرق، ط١، ٢٠١٧م.

٣٠٥ ـ موجز تاريخ الفلسفة، مجموعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة: د توفيق سلوم، دار الفارابي بيروت، ط١، ١٩٨٩م.

٣٠٦ ـ موسوعة الحضارة العربية، حسن حنفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٣٠٧ ـ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، الناشر دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٩٣م.

٣٠٨ ـ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١م.

٣٠٩ ـ الموطأ، الإمام مالك، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية ـ أبو ظبي ـ الإمارات، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٣١٠ ـ موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي، عرض ونقد: د أحمد قوشتي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٧هـ.

٣١١ ـ موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، د سعد بجاد العتيبي، مركز الفكر المعاصر، ط١، ١٤٣١ه.

٣١٢ ـ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د محمد القرني، مجلة البيان، ط١، ١٤٣٤هـ.

٣١٣ ـ موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، د محمود البعداني، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط١، ١٤٣٦هـ.

٣١٤ ـ موقف المدرسة المعاصر من علوم القرآن وأصول التفسير، د محمود البعداني، ط١، ١٤٣٦هـ ـ

٣١٥ ـ نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي، دار رؤية، ط ١، ٢٠١٠.

٣١٦ ـ نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، أبو محمد الحنفى بدر الدين العيني، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٣١٧ ـ النسخ في القرآن الكريم، مصطفى زيد، تحقيق: يسري الناشر دار اليسر ط ١، ١٤٢٧هـ.

٣١٨ ـ النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين له، محمد محمود ندا، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط١، ١٤١٧ه ـ ١٩٩٦م.

٣١٩ ـ النص القرآني أما إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، بدون رقم طبعة، ١٩٩٧م.

٣٢٠ ـ النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م.

٣٢١ ـ نظرات شرعية في فكر منحرف، سليمان بن صالح الخراشي، روافد للطباعة، ط ١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٣٢٢ ـ نظرات في القرآن، محمد الغزالي، دار نهضة مصر، ط٦، ٢٠٠٥م.

٣٢٣ ـ نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسن حامد حسان، دار المتنبي، بدون رقم طبعة، ١٩٨١م.

٣٢٤ ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط٤، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

٣٢٥ ـ نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م.

٣٢٦ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٣٢٧ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٦٨م.
٣٢٨ ـ نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م.
٣٢٩ ـ نقد الفكر الديني، صادق جلال العظيم، دار الطليعة، ط٢، ١٩٧٠م.
٣٣٠ ـ نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م.
٣٣١ ـ نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة، جاسر عودة، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، ط١، 2013م.
٣٣٢ ـ نموذج الحداثة وما بعدها في الفكر العربي المعاصر، د حميد سمير، تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٣٨هـ.
٣٣٣ ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أبو العباس التنبكتي السوداني، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس ـ ليبيا، ط ٢، ٢٠٠٠م.
٣٣٤ ـ هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨م.
٣٣٥ ـ هموم مسلم؛ التفكير بدلا من التكفير، د نضال عبد القادر الصالح، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٩م.
٣٣٦ ـ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث ـ بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
٣٣٧ ـ وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٤م.
٣٣٨ ـ الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٤٢٧ ـ ٢٠٠٦م.
٣٣٩ ـ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، الدكتور محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط٤، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
٣٤٠ ـ الوصف المناسب لشرع الحكم، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٤١ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكي الإربلي، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت، طبعت الأجزاء الثلاثة الأولى، والجزء السادس سنة ١٩٠٠م، والجزء الرابع سنة ١٩٧١م، والجزء الخامس والسابع ١٩٩٤م.

٣٤٢ ـ وهبة الزحيلي، العالم الفقيه المفسر، الدكتور بديع السيد اللحام، دار القلم بدمشق، ط١، ١٤٢٢هـ.

٣٤٣ ـ ينبوع الغواية الفكرية، عبد الله العجيري، مطبوعات البيان، ط١، ١٤٣٤هـ.

رسائل علمية:

٣٤٤ ـ أطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية، دارسة نقدية رسالة دكتوراه، د محمد إبراهيم العوضي في جامعة أم القرى.

٣٤٥ ـ تخصيص النص بالمصلحة، أيمن جبرين، رسالة ماجستير نوقشت عام ١٤٢٥هـ، في جامعة النجاح في طرابلس.

٣٤٦ ـ خصائص التعامل مع التراث الإسلامي لدى محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن، رمضان بن رمضان، رسالة دكتوراه، جامعة تونس الأولى بمنوبة ١٩٩١م.

٣٤٧ ـ القراءات الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لعبد الرزاق هرماس، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٨٨م.

٣٤٨ ـ المقاصد التحسينية: دراسة أصولية تطبيقية، فاطمة السفياني، رسالة ماجستير في كلية الشريعة في جامعة أم القرى، نوقشت سنة ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٣٤٩ ـ المقاصد الحاجية وأثر التعليل بها في الفقه الإسلامي، نبيل موفق، رسالة ماجستير في كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية في جامعة الحاج لخضر باتنة في الجزائر، نوقشت سنة ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٣٥٠ ـ مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية وأثرها في الأحكام الفقهية والنوازل المالية المعاصرة، د ماجد بن عبد الله العسكر، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة بجامعة أم القرى، ١٤٣٥ ه.

٣٥١ ـ مقاصد الشريعة من عقوبة القتل قصاصا مقارنة مع عقوبة الإعدام في القانون الوضعي، علي موانجي سعيد، بحث تكميلي لدرجة الماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

البحوث:

٣٥٢ ـ أثر تغير الواقع في الحكم تغييرا واستخداما، د. جمال الدين عطية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ٧، ١٩٩٩م.

٣٥٣ ـ تغير الفتوى: مفهومه وضوابطه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي، أ.د عبد الله الغطيمل، مؤتمر الفتوى وضوابطها، المجمع الفقهي الإسلامي.

٣٥٤ ـ أحكام السرقة في الشرع الإسلامي للدكتور محمد جبر الألفي، مجلة الشريعة والقانون الصادرة من جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السابع ١٤١٤هـ.

٣٥٥ ـ الأخذ بالرخص الشرعية وحكمه، وهبة الزحيلي العدد الثامن من مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

٣٥٦ ـ الآراء المشكلة للأئمة الأربعة في المسائل الأصولية، أ.د أحمد الضويحي، في مجلة الشريعة والقانون، عدد (٣٣) ربيع ثاني من عام ١٤٢٨هـ.

٣٥٧ ـ الأطروحات الحداثية حول نظرية المقاصد، قراءة تقديمية، للباحث وائل الحارثي، ضمن أعمال اليوم الدراسي بعنوان: البحث في المقاصد الشرعية (رصد ونقد).

٣٥٨ ـ أقسام المقاصد الشرعية المكملة، بو عبد الله بن عطية، المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد ٩ ـ ٢٠١٣.

٣٥٩ ـ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، إيهاب كمال أحمد، بحث منشور في موقع الألوكة.

٣٦٠ ـ الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية؛ أبعادها وضوابطها، د. عبد المجيد النجار، بحث مقدم في الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

٣٦١ ـ الذات المتعددة لدى بول ريكور، للباحث التونسي مصطفى بن تمسك؛ الصادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

٣٦٢ ـ فقه القرضاوي في التنظير المقاصدي، عاشور بوقلقولة، جامعة أدرار ـ الجزائر.

٣٦٣ ـ معايير التمييز بين مراتب المقاصد الثلاث دراسة أصولية، نجم الدين الزنكي، بحث نشر في مجلة الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سعود، عدد (٣)، ١٤٣٨هـ.

٣٦٤ ـ نحو فقه ميسر، د يوسف القرضاوي، المقدم لندوة القانون واحتياطات المجتمع القطري بكلية الشريعة في جامعة قطر ديسمبر ١٩٩٥م.
٣٦٥ ـ لا إنكار في مسائل الاجتهاد، د عبد السلام مقبل المجيدي، الإصدار التاسع من مجلة الوعي الإسلامي، ط ٢، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠١١م.

المقالات:

٣٦٦ ـ أوهام الحداثة في المشروع الأركوني، علي حرب، مجلة الاجتهاد عدد ٢١، ١٩٩٣م.
٣٦٧ ـ تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، المختار الفجاري، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العددان(١٠٠ ـ ١٠١)١٩٩٣م.
٣٦٨ ـ السنة التشريعية وغير التشريعية، محمد سليم للعوا، مجلة (المسلم المعاصر)، العدد الافتتاحي الصادر في شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م
٣٦٩ ـ العدد ٥٦ من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.
٣٧٠ ـ مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشرعية، دطه عبدالرحمن، مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٠٣ (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).
٣٧١ ـ مقال التداوُل الحداثي لنظرية المقاصد، الجزء الأول، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد: ٢٩٣.
٣٧٢ ـ مقال التداول الحداثي لنظرية المقاصد، سلطان العميري، مجلة البيان، العدد (٢٩٥)، الجزء الثاني.
٣٧٣ ـ مقال التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية (قراءة نقدية)، سلطان العميري، مجلة البيان عدد رقْم (٢٨٥).
٣٧٤ ـ نظرات في فقه الشيخ محمد الغزالي ومرتكزاته، د يوسف القرضاوي، مجلة المسلم المعاصر عدد ٧٥.
٣٧٥ ـ نظرية المقاصد، محاولة للتشغيل، عصام الزفتاوي، مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٠٣ (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

مواقع إلكترونية:

٣٧٦ ـ منتدى المحامون العرب.
٣٧٧ ـ منصة البيانات المفتوحة من المكتبة الوطنية الفرنسية.
٣٧٨ ـ موقع أكاديمية هايدلبرغ للعلوم والعلوم الإنسانية.
٣٧٩ ـ موقع الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

٣٨٠ ـ موقع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
٣٨١ ـ موقع جامعة الملك فيصل.
٣٨٢ ـ موقع جامعة أم القرى.
٣٨٣ ـ موقع جامعة حمد بن خليفة.
٣٨٤ ـ موقع جامعة كولمبيا.
٣٨٥ ـ موقع جائزة الملك فيصل العالمية.
٣٨٦ ـ موقع جمعية البحث في الفكر المقاصدي.
٣٨٧ ـ موقع عصير الكتب.
٣٨٨ ـ موقع فلاسفة العرب.
٣٨٩ ـ موقع مجلة الشريعة والقانون كلية القانون جامعة الإمارات المتحدة.
٣٩٠ ـ موقع مؤسسة هنداوي الثقافية.
٣٩١ ـ موقع موسوعة التوثيق الشامل السودانية.
٣٩٢ ـ الوضعية والوضعية المنطقية، د. إبراهيم علي جمول، نشر في تاريخ ١٩/٥/٢٠٠٨ في موقع دنيا الوطن، وموجز تاريخ الفلسفة.